

ZYGMUNT BAUMAN
La solitudine
del cittadino globale

Campi
del sapere

Feltrinelli



ZYGMUNT
BAUMAN

La Solitudine Del Cittadino Globale

Postfazione di Alessandra Dal Lago



Feltrinelli

Titolo dell'opera originale:

In search of politics

Traduzione dall'inglese di Giovanna Bettini.

© Polity Press, Cambridge, 1999

© Giangiacomo Feltrinelli editore Milano

Prima edizione nella collana "Campi del sapere", aprile 2000

Prima edizione nell'"Universale Economica" - SAGGI
aprile 2003

Sesta edizione aprile 2003.

ISBN 88-07-10287-0

Indice

Il libro

L'autore

Ringraziamenti

Introduzione

1. In cerca dello spazio pubblico

Un tipo sospetto si aggira nei dintorni

Il calderone dell'Unsicherheit

Sicurezza insicura

Certezza incerta

Incolmità a rischio

Paure che cambiano

Il raffreddamento del pianeta degli uomini

2. In cerca di rappresentanze

Paura e riso

Quanto è libera la libertà?

La decostruzione della politica

Dove privato e pubblico si incontrano

L'attacco all'agorà: le due invasioni

Tracce di paideia

Primo excursus. L'ideologia nel mondo postmoderno

Il concetto essenzialmente controverso

La realtà essenzialmente controversa

Il mondo non più essenzialmente controverso

Secondo excursus. Tradizione e autonomia nel mondo postmoderno

Terzo excursus. La postmodernità e le crisi morale e culturale

3. In cerca di modelli

La seconda riforma e l'emergere dell'uomo modulare

Tribù, nazione e repubblica

Democrazia liberale e repubblica

Un bivio

L'economia politica dell'incertezza

La causa dell'uguaglianza nel mondo dell'incertezza

Le ragioni del reddito minimo garantito

Richiamare l'universalismo dall'esilio

Multiculturalismo - o polivalenza culturale?

Vivere insieme nel mondo delle differenze

Postfazione di Alessandro Dal Lago

Note al testo

Il terrore
Le politiche neoliberiste degli ultimi vent'anni hanno posto le condizioni per lo sgretolamento del tessuto sociale, esaltando la libertà dell'individuo a scapito della dimensione collettiva. Ma una simile libertà, basata sull'assenza di limiti, sul disinteresse al bene comune e sul conformismo, è in realtà illusoria per la sua sudditanza ai modelli e ai consumi imposti dal mercato, e ha come conseguenza l'aumento dell'impotenza collettiva e la paralisi della politica, diventata sempre più locale e insignificante. Da qui, afferma Bauman, deriva la tormentosa sfiducia esistenziale che caratterizza l'uomo dell'Occidente, il suo senso di solitudine e precarietà: "come i passeggeri di un aereo che si accorgono che la cabina di pilotaggio è vuota, e che la voce rassicurante del capitano era soltanto la ripetizione di un messaggio registrato molto tempo prima". E non servono a molto i tentativi dei governi di concentrare questa inquietudine sul solo tema della sicurezza personale. Si fa sempre più urgente, invece, la necessità di ridare il giusto spazio alla collettività e ridefinire la libertà individuale partendo dall'impegno collettivo. La politica deve ritrovare il suo spazio. Bauman lo individua nell'antica agorà, luogo privato e pubblico al tempo stesso. Qui l'uomo occidentale potrà tornare interrogarsi, e le sofferenze private potranno essere finalmente pensate e vissute come problemi condivisi, comuni e politici.

L'autore Zygmunt Bauman è professore emerito di Sociologia nelle Università di Leeds e Varsavia. Tra le sue opere recenti tradotte in italiano: *Modernità e Olocausto* (1992), *Il teatro dell'immortalità: mortalità, immortalità e altre strategie di vita* (1995), *Le sfide dell'etica* (1996), *La società dell'incertezza* (1999), *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* (1999).

La solitudine del cittadino globale

~~Ringrazia la~~ Sono passati dieci anni da quando mi è stato offerto per la prima volta il privilegio di beneficiare della collaborazione editoriale di David Roberts, del suo intuito, della sua assiduità, della sua partecipazione. Colgo l'occasione per ringraziarlo di tutto quello che ha fatto per favorire la comunicazione tra l'autore e i suoi lettori.

L'autore e l'editore ringraziano il "Guardian" per il permesso di riprodurre alcuni brani degli articoli firmati da Decca Aitkenhead apparsi sul quotidiano del 23 gennaio 1998 e del 24 aprile 1998, entrambi © The Guardian, 1998.

Introduzione

Le credenze non devono essere coerenti per essere accettate. Le credenze generalmente accettate al giorno d'oggi - le nostre credenze - non fanno eccezione. Certamente, noi consideriamo la libertà umana, almeno nella "nostra parte" del mondo, un fatto ovvio e (salvo qualche lieve correzione da apportare qua e là) una questione risolta nel modo più soddisfacente possibile; in ogni caso, non sentiamo il bisogno (di nuovo, a parte la blanda irritazione che ci prende ogni tanto) di scendere in piazza per rivendicare ed esigere una libertà maggiore o più completa di quella che ci sembra di possedere già.

D'altro canto, tendiamo a credere con uguale fermezza di non poter fare molto - individualmente, con alcuni altri o tutti insieme - per cambiare il modo in cui vanno o sono fatte andare le cose nel mondo; inoltre, siamo convinti che, se anche riuscissimo a produrre un cambiamento, sarebbe vano, per non dire irragionevole, elaborare insieme l'idea di un mondo diverso da quello esistente e, qualora lo considerassimo migliore di quello in cui viviamo, impegnarci a fondo nella sua costruzione. Come si possa credere l'una e l'altra cosa al tempo stesso è un mistero per chiunque sia avvezzo a ragionare in termini logici. Se la battaglia per la libertà è stata vinta, come si spiega che la capacità umana di immaginare un mondo migliore e di fare qualcosa per migliorarlo non è tra i trofei di quella vittoria? E ancora, che genere di libertà è quella che frustra l'immaginazione e tollera l'impotenza delle persone libere nelle questioni che le riguardano?

Le due credenze non sono coerenti tra loro, ma prestar fede a entrambe non significa mancare di logica. Esse non sono il frutto della nostra immaginazione. Ciascuna delle due trova ampio sostegno nella nostra esperienza comune. Nel momento in cui crediamo a ciò che facciamo siamo profondamente realistici e razionali. È dunque importante sapere perché il mondo in cui viviamo continua a inviarci segnali così palesemente contraddittori. Ed è anche

importante sapere in che modo riusciamo a sopportare tale contraddizione; e ancora, per quale motivo non vi prestiamo quasi mai attenzione e non siamo particolarmente preoccupati quando lo facciamo.

Perché è importante sapere tutto ciò? Qualcosa cambierebbe in meglio se riuscissimo a conseguire questo genere di conoscenza? In realtà, non possiamo affatto esserne sicuri.

La consapevolezza di ciò che rende le cose così come sono può indurci tanto a gettare la spugna quanto ad agire. La conoscenza del modo in cui funzionano i meccanismi sociali complessi e non immediatamente visibili che forgianno la nostra condizione è notoriamente un'arma a doppio taglio. Il più delle volte se ne fanno due usi ben distinti, che Pierre Bourdieu ha definito, in modo appropriato, "cinico" e "clinico". Tale conoscenza può essere usata "cinicamente": poiché il mondo è quello che è, penserò a una strategia che mi permetta di sfruttare le sue regole a mio vantaggio; che il mondo sia equo o iniquo, piacevole o no, è una questione irrilevante.

Quando è usata "clanicamente", quella stessa conoscenza può aiutare te e me a combattere più efficacemente ciò che entrambi consideriamo sbagliato, nocivo o lesivo del nostro senso morale. Da sola, la conoscenza non ci fa decidere per l'uno o l'altro degli usi. Questa, in ultima analisi, dovrà essere una scelta nostra. Ma senza quella conoscenza non esisterebbe una scelta iniziale. Con quella conoscenza le donne e gli uomini liberi hanno almeno un'opportunità di esercitare la propria libertà.

Ma cosa c'è da sapere? Questo libro rappresenta un tentativo di rispondere a questa domanda. E vi risponde più o meno in questi termini: è possibile che l'aumento della libertà individuale coincida con l'aumento dell'impotenza collettiva in quanto i ponti tra vita pubblica e vita privata sono stati abbattuti o non sono mai stati costruiti; oppure, per dirla diversamente, in quanto non esiste un modo semplice e ovvio di tradurre le preoccupazioni private in questioni pubbliche e, inversamente, di identificare e mettere in luce le questioni pubbliche nei problemi privati. In assenza di ponti, la comunicazione sporadica tra la sponda del privato e quella del pubblico viene mantenuta con l'aiuto di palloncini che hanno la seccante abitudine di afflosciarsi o scoppiare nel momento in cui toccano terra; e molto spesso prima di giungere a destinazione. Se l'arte del tradurre è ridotta

in condizioni pietose, le sole lagnanze a trovare espressione nella sfera pubblica sono le angosce e i tormenti privati che, comunque, non si trasformano in questioni pubbliche solo per il fatto di essere esibiti pubblicamente.

In assenza di ponti solidi e duraturi, nonché di perizia nell'arte del tradurre, poco praticata o totalmente dimenticata, gli affanni e le pene private non si sommano e non riescono a cementarsi in cause comuni. Date le circostanze, che cosa può unirci? La socialità, per così dire, è incerta, alla vana ricerca di un punto fermo cui appigliarsi, un traguardo visibile a tutti su cui convergere, compagni con cui serrare le file.

Ce n'è molta tutto intorno: caotica, confusa, sfocata. Priva di sfoghi regolari, la nostra socialità viene tendenzialmente scaricata in esplosioni sporadiche e spettacolari, dalla vita breve, come tutte le esplosioni.

L'occasione per liberare la socialità è fornita talvolta da orge di compassione e carità; talaltra da scoppi di aggressività smisurata contro un nemico pubblico appena scoperto (cioè, contro qualcuno che la maggior parte degli occupanti la sfera pubblica può riconoscere come nemico privato); altre volte ancora da un evento cui moltissime persone reagiscono intensamente nello stesso momento, sincronizzando la propria gioia, come nel caso della vittoria della Nazionale ai mondiali di calcio, o il proprio dolore, come nel caso della tragica morte della principessa Diana. Il guaio di tutte queste occasioni è che si consumano rapidamente: una volta tornati alle nostre faccende quotidiane, tutto riprende a funzionare come prima, come se nulla fosse successo. E quando la fiammata di fratellanza si esaurisce, chi viveva in solitudine si ritrova di nuovo solo, mentre il mondo comune, così sfolgorante solo un momento prima, sembra più buio che mai. E dopo l'esplosione non resta energia a sufficienza per riaccendere le luci della ribalta.

L'opportunità di mutare questa condizione dipende dall'agorà: lo spazio né privato né pubblico, ma più esattamente privato e pubblico al tempo stesso. Lo spazio in cui i problemi privati si connettono in modo significativo: vale a dire, non per trarre piaceri narcisistici o per sfruttare a fini terapeutici la scena pubblica, ma per cercare strumenti gestiti collettivamente abbastanza efficaci da sollevare gli individui dalla miseria subita privatamente; lo spazio in cui possono nascere e prendere forma idee quali "bene pubblico", "società giusta", o "valori condivisi". Il

problema è che oggi è rimasto poco degli antichi spazi privati/pubblici, ma non se ne intravedono di nuovi idonei a rimpiazzarli. Le antiche agorà sono state rilevate da intraprendenti immobiliari e riciclate in parchi dei divertimenti, mentre forze potenti cospirano con l'apatia politica per rifiutare i permessi di costruirne di nuove.

La caratteristica più evidente della politica contemporanea, come disse Cornelius Castoriadis a Daniel Mermet nel novembre 1996, è la sua insignificanza: "I politici sono impotenti, [...] Non hanno più un programma. Ambiscono solo a rimanere in carica". L'avvicinarsi dei governi - persino degli "schieramenti politici" - non è un fattore decisivo; al massimo, è un'increspatura sulla superficie di un fiume che scorre ininterrottamente, uniformemente, inesorabilmente nella propria direzione, spinto dalla propria forza propulsiva. Cent'anni fa, la formula politica dominante del liberalismo era l'ideologia provocatoria e spavalda del "grande balzo in avanti". Oggi, è solo un tentativo di giustificare la resa: "Questo non è il migliore dei mondi immaginabili, ma il solo mondo reale. Inoltre, tutte le alternative sono peggiori, devono essere peggiori e si dimostrerebbero tali se si provasse a metterle in pratica". Il liberalismo odierno si riduce al semplice credo della "mancanza di alternative". Volendo scoprire le radici della crescente apatia politica, si può anche evitare di cercare altrove. Questa politica elogia e promuove il conformismo. E al conformismo si può arrivare anche da soli; si ha forse bisogno della politica per uniformarsi? Perché sopportare politici che, di qualunque colore siano, non possono promettere niente di diverso?

L'arte della politica, se parliamo di politica democratica, consiste nell'abbattere i limiti posti alla libertà dei cittadini; ma anche nell'autolimitazione, il che significa rendere i cittadini liberi per consentire loro di stabilire, individualmente e collettivamente, i propri limiti individuali e collettivi. Questo secondo aspetto è ormai praticamente ignorato. Tutti i limiti sono off-limits. Qualsiasi tentativo di autolimitazione è visto come il primo passo sulla via che conduce diritto al gulag, come se l'unica scelta possibile fosse quella tra la dittatura del mercato e la dittatura del governo sui bisogni, come se l'unica forma di cittadinanza possibile fosse quella basata sul consumismo. È questa (e soltanto questa) la forma che i mercati finanziari e commerciali sarebbero disposti a tollerare. Ed è questa

la forma promossa e coltivata dai governi attuali.

L'unico, grande scenario prevedibile è quello (per citare di nuovo Castoriadis) della continua accumulazione di spazzatura. Tale accumulazione non deve avere limiti (cioè, tutti i limiti sono visti come una maledizione, per cui nessun limite sarebbe tollerato). Ma è proprio da questa accumulazione che deve partire (se deve partire) l'autolimitazione.

Ma l'ostilità verso l'autolimitazione, il conformismo generalizzato e la conseguente insignificanza della politica hanno il loro prezzo: un prezzo, guarda caso, esorbitante. Per pagar-lo si usa la stessa moneta con cui viene normalmente pagato il prezzo della politica ingiusta: quella delle sofferenze umane.

Tali sofferenze hanno forme e sfumature diverse, ma sono riconducibili alla stessa causa. Inoltre, hanno la caratteristica di auto-perpetuarsi. È il genere di sofferenze che scaturiscono dalla degenerazione della politica, ma anche il genere di sofferenze che costituiscono l'ostacolo principale alla sua integrità.

Le più infauste e dolorose tra le angustie contemporanee sono rese perfettamente dal termine tedesco *Unsicherheit*, che designa il complesso delle esperienze definite nella lingua inglese *uncertainty* [incertezza], *insecurity* [insicurezza esistenziale] e *unsafety* [assenza di garanzie di sicurezza per la propria persona, precarietà]. La cosa singolare è che queste afflizioni costituiscono un enorme impedimento ai rimedi collettivi: le persone che si sentono insicure, che diffidano di ciò che il futuro potrebbe riservare loro e che temono per la propria sicurezza personale, non sono veramente libere di assumersi i rischi che l'azione collettiva comporta. Non trovano il coraggio di osare né il tempo di immaginare modi alternativi di vivere insieme; sono troppo assorbite da incombenze che non possono condividere per pensare (e tanto meno per dedicare le loro energie) a quei compiti che possono essere svolti solo in comune.

Le istituzioni politiche esistenti, che dovrebbero sostener-le nella lotta contro l'insicurezza, sono di scarso aiuto. In un mondo caratterizzato da una rapida globalizzazione, nel quale una larga fetta di potere, e la fetta più importante, è preda della politica, queste istituzioni non possono fare granché per offrire sicurezza o certezza. Quello che possono fare e che stanno cercando di fare è convogliare l'ansia, estesa e diffusa, verso una sola componente della *Unsicherheit*,

della sicurezza personale, l'unico ambito in cui qualcosa può essere fatto e viene effettivamente fatto. Il guaio è che mentre un intervento efficace per debellare, o perlomeno mitigare, l'insicurezza e l'incertezza richiede un'azione comune, gran parte delle misure adottate in nome della sicurezza personale producono divisione: seminano il sospetto, allontanano le persone, le spingono a fiutare nemici e cospiratori dietro ogni polemica o presa di distanza, e finiscono per isolare ancora di più chi già vive isolato. Ma la cosa peggiore è che tali misure non solo lasciano intatte le vere fonti dell'ansia, ma consumano tutta l'energia che esse generano: un'energia che potrebbe essere utilizzata molto più efficacemente se venisse incanalata nello sforzo di riportare il potere nell'ambito dello spazio pubblico gestito politicamente.

Questa è una delle ragioni principali per cui la richiesta di spazi privati/pubblici è così scarsa; e anche la ragione per cui i pochi spazi rimasti sono quasi sempre vuoti, il che facilita chi persegue l'obiettivo di ridimensionarli o meglio ancora, di eliminarli gradualmente. Un'altra ragione della loro diminuzione e del loro scadimento è la palese irrilevanza di qualunque cosa accada al loro interno. Supponiamo per un momento che sia accaduto un evento eccezionale e che gli spazi privati/pubblici siano affollati di cittadini che desiderano discutere dei loro valori e analizzare le leggi che devono guidarli: dov'è l'istituzione capace di tradurre in realtà le loro decisioni? I poteri più forti fluttuano o scorrono come un fiume nel suo alveo, e le decisioni cruciali vengono prese in uno spazio diverso dall'agorà, o anche dallo spazio pubblico organizzato politicamente. Così, il meccanismo auto-propellente e auto-rinforzante continuerà a generare la propria spinta propulsiva e l'energia per rinforzarsi. Le fonti dell'*Unsicherheit* non si prosciugheranno, dal momento che il proposito e il coraggio di opporvisi non sono frutto di immacolata concezione; il potere reale rimarrà a distanza di sicurezza dalla politica e la politica continuerà a non poter fare quello che ci si aspetta faccia: esigere da tutte le diverse forme di sodalizio umano la prova di essere fondate sulla libertà di pensiero e azione e chiedere loro di uscire di scena se rifiutano o non sono in grado di farlo.

Un vero e proprio nodo gordiano: troppo intricato e complesso per essere sciolto completamente, e così può essere so-lo tagliato... La deregolamentazione e la privatizzazione dell'insicurezza, dell'incertezza e della

precarietà sono - almeno così sembra - ciò che impedisce di sciogliere il nodo, e dunque il punto giusto in cui tagliare, se ci si vuole liberare del cappio.

Più facile a dirsi che a farsi, per la verità. Attaccare l'insicurezza alla fonte è un'impresa ardua, che richiede addirittura di ripensare e rinegoziare alcuni dei presupposti fondamentali della società attuale: presupposti tanto più saldi per il fatto che sono taciti, invisibili o indicibili, fuori discussione o scontati. Come sostiene l'ultimo Castoriadis, il guaio della nostra civiltà è che ha smesso di interrogarsi. Nessuna società che dimentichi l'arte del porsi domande o che permetta a quest'arte di cadere in disuso può sperare di trovare risposte ai problemi che l'assillano, certamente non prima che sia troppo tardi e che le risposte, benché corrette, siano divenute irrilevanti. Per nostra fortuna, non è detto che questo accada, e la consapevolezza che potrebbe accadere rappresenta la garanzia che non accadrà. E qui che entra in scena la sociologia; essa deve svolgere un ruolo responsabile, e non avrebbe giustificazioni se rifiutasse tale responsabilità.

La cornice in cui si inscrivono i temi affrontati nel libro è l'idea che la libertà individuale possa essere solo il prodotto di un impegno collettivo (possa essere difesa e garantita solo collettivamente). Nondimeno, oggi tendiamo alla privatizzazione dei mezzi per assicurare, tutelare e garantire la libertà individuale, e se questa è una terapia per i mali del nostro tempo si tratta di una cura destinata a provocare malattie iatrogene del genere più subdolo e atroce (la povertà di massa, la disoccupazione e la morsa della paura sono le più temibili). La disperata situazione attuale e la prospettiva di porvi rimedio sono rese ancora più complesse dal fatto che viviamo in un periodo di privatizzazione dell'utopia e dei modelli di bene (tale per cui i modelli di "vita buona" tendono a prevalere sul modello di società buona, con il quale non si identificano più). L'arte di trasformare i problemi privati in questioni pubbliche corre il rischio di cadere in disuso e di essere dimenticata; il modo in cui si definiscono i problemi privati rende estremamente difficile la loro "agglomerazione", e quindi il loro cementarsi in una forza politica. Questo libro rappresenta un sforzo (probabilmente vano, purtroppo) per rendere di nuovo possibile tale conversione.

Il primo capitolo tratta del significato mutevole della politica; nel secondo capitolo analizzo i problemi che devono affrontare le istituzioni preposte all'azione

politica e le ragioni della loro sempre più scarsa efficacia; nel terzo capitolo tratteggia un modello di società buona che possa guidare la tanto necessaria riforma. Le prospettive dell'ideologia in un mondo post-ideologico, della tradizione nel mondo post-tradizionale e dei valori condivisi in una società tormentata dalla "crisi dei valori" sono trattate in sezioni separate.

Questo libro è animato in gran parte da spirito polemico, così come era nelle mie intenzioni. Le questioni più controverse sono probabilmente quelle trattate nell'ultimo capitolo, e ciò per due ragioni.

I modelli di società creati e proposti in una società autonoma o in una società che aspira a diventare autonoma sono e devono essere molti e diversi, per cui, volendo evitare polemiche, si dovrebbe evitare di pensare a situazioni diverse da quella attuale, e soprattutto a situazioni migliori di quella attuale. (La migliore amica del male, come sappiamo bene, è la banalità, e la banalità scambia la routine per il massimo della saggezza.) Ma ciò che rende il capitolo ancora più controverso è che i modelli in quanto tali sono attualmente caduti in di-scredito. "La fine della storia" è di gran moda, e le questioni più controverse per i nostri predecessori sono generalmente considerate risolte, o trattate come tali in quanto ignorate (in ogni caso, non sono viste come problemi). Tendiamo a sentirci orgogliosi di ciò per cui dovremmo invece provare vergogna: vivere nell'epoca "post-ideologica" o "post-utopica", mostrare indifferenza per qualunque immagine coerente di società buona e aver barattato la preoccupazione per il bene pubblico con la libertà di perseguire l'appagamento personale. Ma se anche ci fermassimo a riflettere sui motivi per cui la ricerca della felicità raramente dà i risultati sperati e sui motivi per cui il gusto amaro dell'insicurezza rende la felicità meno soave di quanto ci fosse stato fatto credere, non andremmo molto lontano senza richiamare dall'esilio idee quali il bene pubblico, la società buona, l'equità, la giustizia e così via: idee che non hanno alcun senso se non sono condivise e coltivate con altri. E forse non riusciremmo neppure a evitare che l'insicurezza sciupi la libertà individuale senza ricorrere alla politica, senza far uso del tramite costituito dall'azione politica e senza tracciare la direzione che quel tramite dovrebbe seguire.

Certi punti di riferimento sembrano decisivi quando si pianifica l'itinerario. Il terzo capitolo ne mette in evidenza tre: il modello repubblicano dello stato e della

cittadinanza, il diritto universale a un reddito minimo garantito e l'espansione delle istituzioni proprie di una società autonoma fino al punto da ristabilirne le capacità d'azione, mediante l'appropriazione di poteri che sono al momento extraterritoriali. I tre punti sono discussi per accendere e alimentare un dibattito, non per offrire soluzioni che, in una società autonoma, possono comunque arrivare soltanto alla fine, e non al principio, dell'azione politica.

Credo che le domande non siano mai sbagliate; le risposte potrebbero esserlo. Ma credo anche che astenersi dal fare domande sia la risposta peggiore di tutte.

Agosto 1998

1.

In cerca dello spazio pubblico

Commentando la cronaca dettagliata degli eventi innescati in tre diverse città del West Country dalla notizia che il pedofilo Sidney Cooke era stato scarcerato e rimandato a casa, Decca Aitkenhead, [01] una giornalista del "Guardian" dotata di un certo intuito sociologico (alla cui ricca produzione attingeremo più volte in questo libro), osservava: *Se c'è una cosa che fa scendere in piazza la gente di questi tempi è la voce che arriverà un pedofilo. L'utilità di questa protesta viene sempre più messa in dubbio. Quello che non ci siamo mai chiesti, tuttavia, è se queste proteste abbiano davvero qualcosa a che fare con i pedofili.*

Aitkenhead concentrava la propria attenzione su una di queste città, Yeovil, dove una folla di nonne, adolescenti e donne d'affari che raramente, per non dire mai, aveva espresso in precedenza il desiderio di impegnarsi in un'azione pubblica, stringeva ora d'assedio il commissariato, senza neppure avere la certezza che Cooke si nascondesse proprio nell'edificio assediato. La loro ignoranza dei fatti era seconda soltanto alla loro determinazione a fare qualcosa e a mostrare che lo stavano facendo; e la loro determinazione traeva impulso dalla non-chiarezza dei fatti. Gente che si era sempre tenuta alla larga dalle proteste pubbliche ora confluiva in quel luogo, lo presidiava e gridava: "Uccidete il bastardo", pronta a vegliare per tutto il tempo necessario. Perché? Che cosa avevano in mente tutti quanti se non la reclusione di un nemico pubblico che non avevano mai visto, che non sapevano nemmeno dove fosse? Aitkenhead ha una risposta a questa domanda impossibile, ed è una risposta convincente.

Ciò che Cooke offre, ovunque si trovi, è la rara opportunità di odiare davvero qualcuno, di gridare il proprio odio in pubblico, senza rischiare assolutamente nulla. È una questione di bene e di male [...] e così un gesto contro Cooke ti definisce come persona perbene. I gruppi di persone che si possono odiare continuando a essere perbene sono ormai pochi. Quello dei pedofili è perfetto.

"Finalmente ho trovato la mia causa," aveva detto l'organizzatrice della protesta, anch'essa una donna senza nessuna precedente esperienza di ruolo pubblico. "Probabilmente quello che Debra ha trovato," commenta

Aitkenhead non è la sua causa', ma una causa comune: la sensazione di una motivazione condivisa."

Le loro dimostrazioni hanno qualcosa delle riunioni politiche, delle cerimonie religiose, dei convegni sindacali: tutte quelle esperienze di gruppo che in passato definivano il senso del sé delle persone, e che non sono più alla loro portata. E così oggi [le persone] si organizzano contro i pedofili. Nel giro di qualche anno, la causa sarà un'altra.

Un tipo sospetto si aggira nei dintorni

Aitkenhead ha di nuovo ragione: la scarsità di nuove cause è una prospettiva altamente improbabile, e il cimitero delle vecchie cause non sarà mai a corto di vacue trame. Ma per il momento - in tempi in cui le paure pubbliche e il panico morale possono subire un ridimensionamento fulmineo - la causa è Sidney Cooke. In effetti, Cooke rappresenta una causa perfetta per mettere insieme persone in cerca di uno sfogo per l'ansia accumulata nel tempo.

In primo luogo, Cooke ha a un nome che lo identifica: questo lo rende un bersaglio concreto, riconoscibile tra tutte le paure che attanagliano e dotato di una realtà materiale che poche altre paure possiedono: anche se non visto egli può essere costruito come oggetto fisico suscettibile di essere maneggiato, legato, rinchiuso, neutralizzato, persino distrutto, diversamente dalla maggior parte delle minacce, tanto più inquietanti in quanto generalmente avvertite come diffuse, striscianti, sfuggenti, onnipresenti, sfocate. In secondo luogo, per una fortunata coincidenza Cooke si trova in una posizione in cui gli interessi privati e le questioni pubbliche coincidono; più esattamente, il suo caso è un crogiolo alchimistico in cui l'amore per i propri figli - un'esperienza quotidiana, abituale, ma privata - può miracolosamente transustanziarsi in uno spettacolo pubblico di solidarietà. Cooke è divenuto una sorta di passerella, per quanto malsicura e provvisoria, che conduce fuori dalla prigione del privato. Da ultimo, ma non da meno, tale passerella è abbastanza ampia da permettere a un gruppo, magari consistente, di fuggire: è probabile che i singoli fuggitivi si uniscano ad altre persone che fuggono dalle rispettive prigioni private, e l'uso della stessa via di fuga può creare una comunità, la quale durerà finché tutti i piedi saranno sulla

passerella.

I politici, le persone che si presume operino professionalmente nello spazio pubblico (così definito perché è lì che svolgono i loro incarichi o, meglio, perché esse definiscono "pubblico" lo spazio in cui svolgono i loro incarichi) non sono quasi mai in grado di affrontare in modo adeguato l'invasione da parte di intrusi; e all'interno dello spazio pubblico, chiunque non ricopra il tipo giusto di carica e compaia non invitato in circostanze diverse da quelle previste, decise e gestite a livello ufficiale è, per definizione, un intruso. In base a questi criteri, gli aggressori di Cooke erano senza dubbio degli intrusi. La loro presenza all'interno dello spazio pubblico era stata precaria fin dall'inizio. Per questo desideravano che gli abitanti legittimi dello spazio pubblico prendessero atto della loro presenza e ne riconoscessero la legittimità.

Probabilmente, Willie Horton fece perdere la presidenza americana a Michael Dukakis. Prima di correre per la presidenza, Dukakis aveva ricoperto per dieci anni l'incarico di governatore del Massachusetts. Era uno dei più decisi oppositori della pena di morte. Inoltre era convinto che le prigioni dovessero essere prevalentemente istituzioni educative e riabilitative. Avrebbe voluto che il sistema penale restituisse ai criminali l'umanità che avevano perduto o di cui erano stati privati e che preparasse i condannati a "rientrare nella comunità": durante la sua amministrazione i detenuti delle prigioni di stato avevano la possibilità di tornare a casa in permesso.

Willie Horton non rientrò da uno di quei permessi. Invece, stuprò una donna. Ecco quello che ci può capitare quando governano i liberal dal cuore tenero, ammonì l'avversario di Dukakis, George Bush, accanito sostenitore della pena capitale. I giornalisti incalzarono Dukakis: Se Kitty, sua moglie, venisse stuprata, sarebbe favorevole alla pena capitale."

Dukakis cercò di convincerli che non intendeva "esaltare la violenza". Così disse addio alla presidenza.

Il vincitore Bush fu sconfitto quattro anni dopo dal governatore dell'Arkansas, Bill Clinton. Da governatore, Clinton aveva autorizzato l'esecuzione di un ritardato mentale, Richey Ray Rector. Alcuni commentatori ritengono che proprio come Horton aveva fatto perdere le elezioni a Dukakis, così Rector le fece vincere a Clinton. Si tratta probabilmente di un'esagerazione: Clinton fece anche altre cose gradite alla "middle

America". Promise di essere inflessibile nella lotta al crimine, di assumere più poliziotti e mandarne di più in servizio attivo, di aumentare il numero dei crimini punibili con la morte, di costruire prigioni nuove e più sicure. Il contributo di Rector al successo di Bill Clinton fu semplicemente quello di servire da prova vivente (chiedo scusa: da prova morta) che il futuro presidente faceva sul serio; con un tale fiore all'occhiello Clinton non poteva che conquistarsi la fiducia della "middle America".

I duelli al vertice si svolgevano anche a un livello più basso. Tre candidati al governatorato del Texas usarono il tempo a disposizione per pronunciare il loro discorso al congresso del partito cercando di superarsi l'un l'altro nel perorare la causa della pena di morte. Mark White si presentò alle telecamere circondato dalle fotografie dei criminali mandati alla sedia elettrica nel periodo in cui era stato governatore. Per non essere da meno, il suo concorrente, Jim Mattox, ricordò agli elettori che aveva personalmente soprinteso a trentatré esecuzioni. Accadde che entrambi i candidati furono messi nel sacco da una donna, Ann Richards, dotata di una vigorosa retorica a favore della pena di morte cui essi non furono ovviamente in grado di tenere testa, per quanto forti fossero le loro altre credenziali. In Florida, il governatore uscente, Bob Martinez, ebbe un recupero sensazionale dopo un lungo periodo di calo costante nei sondaggi popolari quando ricordò agli elettori che aveva firmato novanta ordini di esecuzione. In California, lo stato che era andato sempre orgoglioso di non aver condannato a morte un solo prigioniero in venticinque anni, Dianne Feinstein cercò di farsi eleggere dichiarando di essere "l'unico membro del Partito democratico favorevole alla pena di morte". Per tutta risposta, il suo concorrente, John Van de Kamp, si affrettò a precisare che pur essendo "filosoficamente" contro la pena di morte, che considerava "barbara", avrebbe messo da parte la sua filosofia una volta eletto governatore. Per dimostrare la sua affidabilità, si fece fotografare all'ingresso di una camera a gas avveniristica pronta per le future esecuzioni e annunciò che una volta divenuto titolare del Ministero della giustizia avrebbe trasferito quarantadue criminali nel braccio della morte. Alla fine, la promessa di tradire le proprie convinzioni non lo aiutò. Gli elettori (tre quarti dei quali favorevoli alla pena di morte) gli preferirono uno che ci credeva, un boia convinto.

Da più di dieci anni, le promesse di stroncare il

crimini e di mandare a morte un maggior numero di criminali occupano di fatto il primo posto nei programmi elettorali, qualunque sia la collocazione politica del candidato. Per i politici attuali e per quelli che aspirano a diventarlo, l'estensione della pena di morte rappresenta il biglietto vincente nella lotteria della popolarità. L'opposizione alla pena capitale significa, al contrario, il suicidio politico.

A Yeovil, i vigilantes chiedevano insistentemente un incontro con il loro deputato, Paddy Ashdown. Questi rifiutava di riconoscerne la legittimità invocata. Poiché si trovava egli stesso in condizioni di debolezza all'interno dello spazio pubblico, e poiché non ne rappresentava certo una delle autorità designate o elette, poteva abbracciare la causa dei dimostranti soltanto al prezzo di un ulteriore rischio per le sue credenziali di uomo pubblico. Scelse di dire quello che pensava, ciò che credeva fosse la verità, paragonando gli aggressori di Cooke a "bande dedite al linciaggio" e resistendo a tutte le pressioni perché avallasse le loro azioni e imprimesse il marchio di questione pubblica" sulle loro torbide lagnanze private.

Jack Straw, ministro degli interni, non poteva permettersi questo lusso. Come dichiarò una dei leader della protesta: Quello che vorremmo fare ora è stabilire un collegamento con altre campagne. Molte deboli voci si levano in ogni parte del paese. Se riuscissimo a farne un'unica voce possente le cose potrebbero cambiare un po' più rapidamente". Parole simili esprimono il proposito di conquistare definitivamente un posto nello spazio pubblico; di esigere ascolto continuo sul modo in cui lo spazio viene amministrato. È assai probabile che ciò sia suonato sinistro ai politici allora in carica nello spazio pubblico, benché qualunque politico esperto sappia perfettamente che "collegare le campagne" e "unire le voci deboli" non è una cosa facile ed è improbabile che riesca; le voci deboli (private) e le campagne (locali, centrate su una singola questione) non possono essere facilmente sommate, tanto che si potrebbe affermare con certezza che la specifica speranza o intenzione di farlo, come molte speranze o intenzioni simili prima di questa, finirebbero presto per seguire il loro corso naturale, quello cioè di arenarsi, capovolgarsi, essere abbandonate e dimenticate. Il problema di Straw si ridusse a mostrare che gli amministratori dello spazio pubblico prendono le voci deboli sul serio: vale a dire, che sono disposti ad adottare soluzioni che renderanno inutile il levarsi delle

voci deboli; e che, come è auspicabile, dovrebbero essere ricordati per aver mostrato tale disponibilità. E così, Jack Straw, che molto probabilmente condivideva l'opinione espressa pubblicamente da Paddy Ashdown, disse soltanto questo: "È vitale che le persone non si facciano giustizia da sé" (ricordandoci in questo modo che l'amministrazione della giustizia spetta soltanto a pochi eletti). Dopo di che uscì allo scoperto, dichiarando che forse sarebbero stati adottati provvedimenti per "tenere perennemente i criminali pericolosi dietro le sbarre". Può darsi che Straw sperasse di essere ricordato come un amministratore dello spazio pubblico interessato e compartecipe, capace di ascoltare; alla fine, la leader della protesta, citata in precedenza, emise il suo verdetto sul non collaborativo Paddy Ashdown: "Spero proprio che la gente si ricordi di lui quando si tratterà di votare". [02]

Forse (un "forse" che pesa, data la vigilanza del Tribunale europeo dei diritti umani) i criminali pericolosi (cioè qualunque criminale abbia la sventura di attirare e concentrare su di sé le paure pubbliche del pericolo) saranno tenuti "perennemente" dietro le sbarre; ma toglierli dalla strada, dai titoli di giornale e dalla luce dei riflettori non renderà le paure - principali responsabili del fatto che siano diventati i criminali pericolosi che sono - meno perenni e indefinite di quanto non siano, finché esisteranno delle ragioni per aver paura e finché il terrore che essi incutono sarà vissuto in solitudine. Chi vive il terrore in solitudine, chi non è membro di una comunità, continuerà a cercare una comunità immune da paure, e coloro che detengono il controllo dell'insospitale spazio pubblico continueranno a promettergliela. Sennonché le uniche comunità che le persone isolate possono sperare di costruire e gli amministratori dello spazio pubblico possono seriamente e responsabilmente offrire sono quelle permeate di paura, sospetto e odio. A un certo punto, amicizia e solidarietà, un tempo il materiale più prezioso per la costruzione della comunità, sono divenute troppo fragili, troppo precarie o troppo inconsistenti per servire a quello scopo.

Oggi, privazioni e sofferenze sono frammentate, disperse e diffuse; e così il dissenso che producono. La dispersione del dissenso, la difficoltà di concentrarlo e ancorarlo a una causa comune, per poi dirigerlo contro un colpevole comune, rende le pene solo un po' più aspre. Il mondo contemporaneo è un contenitore pieno fino all'orlo di una paura e una disperazione erratiche,

alla ricerca disperata di sfoghi. La vita è saturata di cupe afflizioni e sinistre premonizioni, ancor più temute per la loro non-specificità, i loro contorni indistinti e le loro radici nascoste. Come per ogni soluzione satura, un granello di polvere - un Sidney Cooke, per esempio - è sufficiente a innescare un violento processo di agglomerazione.

Circa vent'anni fa, [03] René Girard avanzò un'ipotesi su ciò che poteva essere successo in un passato - sempre ipotetico - presociale, quando il dissenso si era insinuato tra la popolazione, e conflitto e violenza, alimentati dalla spietata competizione per la sopravvivenza, avevano dilaniato le comunità o impedito loro di compattarsi. Nel tentativo di trovare una risposta, Girard finì per offrire una descrizione consapevolmente e deliberatamente mitologica della "nascita dell'unità". Immaginò che il passo decisivo fosse stata la scelta di una vittima alla cui uccisione, diversamente dalle altre uccisioni, prendevano parte tutti i membri della popolazione, che in questo modo "si univano nell'assassinio" trasformandosi in aiutanti, complici e testimoni. L'atto spontaneo dell'azione coordinata aveva la capacità di sedimentare l'ostilità dispersa e l'aggressività diffusa, separando nettamente la correttezza dalla scorrettezza, la violenza lecita da quella illecita, l'innocenza e la colpevolezza. Poteva riunire gli individui isolati (e spaventati) in una comunità solidale (e fiduciosa).

Il racconto di Girard, come ho detto, è una favola, un mito eziologico, una narrazione che non aspira alla verità storica, ma solo a trovare un senso in "origini" sconosciute. Come ha osservato Cornelius Castoriadis, l'individuo presociale - contrariamente a quanto si legge in Aristotele - non è né dio né bestia, ma una pura invenzione dell'immaginazione filosofica.

Come altri miti eziologici, il racconto di Girard non ci dice che cosa accadde veramente in passato: è solo un tentativo di attribuire un senso all'attuale presenza di un fenomeno singolare e difficile da comprendere, e di spiegarne la presenza e la rigenerazione continue. Il vero messaggio del racconto di Girard è che ovunque il dissenso sia diffuso e vago, e ovunque regnino l'ostilità e il sospetto reciproci, l'unico modo per arrivare o tornare alla solidarietà comunitaria, a un habitat sicuro (perché solidale), è scegliere un nemico comune e unire le forze in un atto di atrocità collettiva diretto contro un bersaglio comune. È solamente la comunità dei complici a fornire (finché dura) una garanzia contro il

crimine riconosciuto e punito come tale. Perciò, quello che la comunità non sopporterà a cuor leggero sono le persone che rifiutano di unirsi alla caccia, le persone che con il loro rifiuto instillano il dubbio sulla giustezza dell'atto.

Il calderone dell'Unsicherheit

Esattamente settant'anni fa, Sigmund Freud scrisse *Das Unbehagen in der Kultur*, tradotto in inglese, in modo un po' approssimativo, con il titolo *Civilization and its Discontents* [04].

In quel saggio fondamentale, Freud sosteneva che la "civiltà" (si riferiva ovviamente alla nostra civiltà occidentale, moderna; settant'anni fa il termine "civiltà" compariva raramente al plurale, ed era solo il tipo di esistenza occidentale ad autodefinirsi "civiltà") è uno scambio: un valore tenuto in gran conto viene sacrificato per un altro, ugualmente essenziale e sacro.

Leggiamo in traduzione che la civiltà reca in dono la sicurezza: una condizione esente dai molti pericoli che provengono dalla natura, dal proprio corpo e dalle altre persone. In altre parole, la civiltà libera dalla paura, o quantomeno rende le paure meno terribili e intense di quanto altrimenti sarebbero.

In cambio, pone restrizioni - talvolta pesanti, come un regime oppressivo, sempre spiacevoli - alla libertà individuale. Agli esseri umani non è concesso perseguire tutto quello che desiderano dal profondo del cuore, e quasi nulla può essere perseguito nel modo desiderato. Gli istinti sono tenuti a freno o del tutto soppressi: una condizione infelice, governata dal disagio psichico, dalle nevrosi e dalla ribellione. I malesseri e i comportamenti devianti più comuni, suggerisce Freud, nascono dal sacrificio di buona parte della libertà individuale in cambio di qualunque cosa serva a garantirci, collettivamente o singolarmente, una maggiore sicurezza individuale.

Nel mio libro *Postmodernity and its Discontents*, [05] sostengo che se Freud avesse scritto il suo saggio settant'anni dopo, probabilmente avrebbe dovuto capovolgere la sua diagnosi: i problemi e i malesseri più comuni al giorno d'oggi sono, al pari di quelli di un tempo, il prodotto di uno scambio, ma questa volta è la sicurezza a essere sacrificata giorno dopo giorno sull'altare di una libertà individuale in continua

espansione. Mentre inseguivamo qualunque cosa sembrasse aumentare la libertà individuale di scelta e di espressione, abbiamo perduto buona parte della sicurezza ricevuta dalla civiltà moderna, e una parte anche maggiore della sicurezza che aveva promesso di offrirci; ancora peggio, non sentiamo quasi più promettere che quel bene sarà recuperato, mentre sentiamo sempre più spesso che la sicurezza non va d'accordo con la dignità umana, che è troppo infida per essere desiderata e troppo a rischio di generare dipendenza, di dare assuefazione e di creare situazioni senza via d'uscita per essere considerata un valore.

Ma, esattamente, che cosa ci viene detto di non rimpiangere, e che nondimeno ci manca, e la cui assenza ci riempie di ansia, paura e rabbia? Nel testo originale tedesco, Freud parla di *Sicherheit*, e quel concetto tedesco è in realtà molto più ampio di quello espresso dal termine inglese *security*. Nel caso di *Sicherheit* la lingua tedesca è singolarmente parca: riesce a sintetizzare in un solo termine fenomeni complessi, per rendere i quali l'inglese ha bisogno di almeno tre termini: *security* [sicurezza esistenziale], *certainty* [certezza] e *safety* [sicurezza personale, incolumità].

Sicurezza esistenziale. Qualunque cosa sia stata conquistata e conseguita rimarrà in nostro possesso; qualunque obiettivo sia stato raggiunto conserverà il valore di fonte d'orgoglio e di rispetto; il mondo è stabile e affidabile, così come lo sono i suoi criteri di correttezza, le abitudini acquisite che permettono di agire con efficacia e le abilità acquisite necessarie a superare le sfide della vita.

Certezza. Poiché conosciamo la differenza tra ragionevole e sciocco, degno di fede e ingannevole, utile e inutile, proprio e improprio, giovevole e dannoso, nonché tutte le altre distinzioni che guidano le nostre scelte quotidiane e ci aiutano a prendere decisioni, nutriamo la speranza di essere nel giusto; e questo anche perché conosciamo i sintomi, gli indizi e i segni premonitori che ci permettono di intuire che cosa aspettarci e di distinguere una mossa buona da una mossa falsa.

Sicurezza personale. Purché ci comportiamo nella maniera giusta, nessun pericolo fatale - nessun pericolo che non possa essere neutralizzato - minaccia il nostro corpo e le sue estensioni: cioè, i nostri beni, la famiglia e i vicini, così come lo spazio in cui tali elementi di un "io esteso" sono contenuti, come la casa e l'ambiente in

cui si trova.

Le tre componenti della *Sicherheit* sono le condizioni della sicurezza di sé e della fiducia in sé, da cui dipende la capacità di pensare e di agire in modo razionale. L'assenza o l'insufficienza di una delle tre produce pressoché lo stesso effetto: il dissolversi della sicurezza di sé, la perdita di fiducia nelle proprie capacità e nelle intenzioni altrui, ciò che alimenta l'inettitudine, l'ansia, la circospezione, la tendenza a cercare qualcuno da incolpare, a trovare dei capri espiatori, e all'aggressione. Tutte queste tendenze sono i sintomi di una tormentosa sfiducia esistenziale: la routine quotidiana, ormai spezzata e inaffidabile (quella stessa routine che, se fosse stata seguita automaticamente, avrebbe risparmiato all'attore l'agonia della scelta incessante), è sottoposta a un esame che genera ansia, in quanto rivela i rischi che essa comporta; ma quel che è peggio, spesso le risposte apprese perdono validità troppo rapidamente per consolidarsi in abitudini e fissarsi in un comportamento routinario. La probabilità che le singole scelte producano effetti indesiderabili e la consapevolezza che tali effetti non possono essere calcolati con esattezza non determinano tanto la necessità di controllare meglio i risultati delle proprie azioni (il che diviene una prospettiva irrealistica), quanto piuttosto il desiderio di assicurarsi contro i rischi che tutte le azioni comportano e di sottrarsi alla responsabilità dei risultati.

Gli effetti della diminuzione di sicurezza esistenziale, certezza e sicurezza personale sono straordinariamente simili, così è raro che le ragioni di un'esperienza dolorosa siano chiare di per sé: piuttosto, come è noto, vengono facilmente fraintese. Poiché i sintomi sono praticamente indistinguibili, non è chiaro se il senso opprimente di paura derivi dalla scarsa sicurezza, dalla mancanza di certezza o dalle minacce all'incolumità; l'ansia è generica, per cui la paura che ne deriva può essere facilmente attribuita alle cause sbagliate e può determinare azioni palesemente irrilevanti rispetto alla causa vera; poiché non è facile individuare le vere ragioni dell'inquietudine e ancor meno tenerle sotto controllo quand'anche le si scopra, è difficile resistere alla tentazione di costruire e dare un nome a presunti colpevoli, purché credibili, contro i quali sia possibile intraprendere un'azione difensiva (o, meglio ancora, offensiva) di grande effetto. E se anche succedesse di incolpare le persone sbagliate, almeno si farebbe sentire

la propria voce, e non si verrebbe biasimati né si sentirebbe la necessità di disprezzarsi per il fatto di subire senza reagire.

Oggi, le tre componenti della *Sicherheit* sono oggetto di continui e gravi attacchi, e si diffonde la consapevolezza che - diversamente da quanto accadeva per le incertezze d'un tempo - l'inattendibilità dei segnali disposti lungo la strada della vita e la vaghezza dei punti di riferimento esistenziali non possano più essere viste come un inconveniente temporaneo cui si potrà porre rimedio con l'acquisizione di nuove informazioni e la creazione di nuovi e più efficaci strumenti. Diviene sempre più evidente che le incertezze del nostro tempo sono - per usare la felice espressione di Antony Giddens - "costruite su misura", per cui vivere nell'incertezza ci appare un modo di vivere, il solo modo di vivere l'unica vita che abbiamo.

Sicurezza insicura

Negli Stati Uniti, un impiegato su tre lavora nella stessa impresa, con le stesse mansioni, da meno di un anno. Due su tre svolgono il lavoro attuale da meno di cinque anni.

Vent'anni fa in Gran Bretagna, l'80 per cento delle occupazioni apparteneva, in teoria, al genere 40/40" (una settimana di quaranta ore lavorative contro quaranta ore di vita non lavorativa), e godeva della protezione di una fitta rete di diritti sindacali e indennità sociali. Oggi, non più del 30 per cento dei posti di lavoro rientra in questa categoria, e la percentuale continua a scendere rapidamente.

L'economista francese Jean-Paul Fitoussi ha dichiarato che il volume globale di lavoro disponibile sta diminuendo: un problema, questo, non "macroeconomico" ma strutturale, direttamente connesso al passaggio del controllo sui fattori economici decisivi dalle istituzioni rappresentative di governo al libero gioco delle forze di mercato. Pertanto, la strategia espansionistica tradizionalmente attuata dallo stato non può fare molto per combattere questa tendenza. Se i ministri delle finanze sono ancora un "male necessario", i ministri dell'economia sono sempre più simili a cimeli, [06] o semplicemente l'espressione di una nostalgia puramente formale per una sovranità statale un tempo salda, ma che oggi sta scomparendo rapidamente. Nel

suo saggio sulla nuova "società dell'informatica", Manuel Castells sostiene che mentre il capitale "fluisce" liberamente, la politica resta irrimediabilmente locale. La velocità del movimento rende extraterritoriale il potere reale.

Potremmo dire che, per l'incapacità delle istituzioni politiche attuali di rallentare i movimenti del capitale, [07] il potere è sempre più estraneo alla politica: un fatto che spiega al tempo stesso l'aumento dell'apatia politica, il disinteresse progressivo dell'elettorato per tutto ciò che è "politico" (fatta eccezione per gli scandali piccanti che hanno per protagonisti personaggi molto in vista), e la perdita della speranza che la salvezza possa venire dai palazzi del governo, chiunque possano essere i loro attuali o futuri occupanti. Quello che viene fatto e può essere fatto nei palazzi del governo incide sempre meno sulle questioni con cui gli individui sono alle prese nella loro vita quotidiana.

Hans Peter Martin e Harald Schumann, esperti di economia dello "Spiegel", ritengono che, se la tendenza attuale rimarrà invariata, il 20 per cento della forza lavoro globale (potenziale) sarà sufficiente "a far funzionare l'economia" (qualunque cosa significhi), il che renderà economicamente "in esubero" il restante 80 per cento della popolazione mondiale in età lavorativa. [08] Si potrebbe pensare (e molti lo fanno) ai modi per invertire, bloccare o almeno rallentare la tendenza, ma la questione più importante, oggi, non è più che cosa deve essere fatto, ma chi ha il potere e la determinazione per farlo.

Dietro l'insicurezza crescente dei milioni di persone che dipendono dalla vendita della propria forza lavoro c'è l'assenza di un'istituzione potente ed efficace che potrebbe, se solo lo volesse fermamente, rendere meno insicura la loro condizione. Cinquant'anni fa, ai tempi di Bretton Woods (ormai storia antica), riflettendo sul modo in cui si trattavano affari nel mondo, gli addetti ai lavori parlavano di regole universali e della loro applicazione universale: di qualcosa che noi dovremmo fare e alla fine faremo; oggi parlano di globalizzazione: qualcosa che ci capita per ragioni sulle quali possiamo soltanto avanzare delle ipotesi, magari arrivare a conoscere, ma che non possiamo controllare.

L'insicurezza odierna assomiglia alla sensazione che potrebbero provare i passeggeri di un aereo nello scoprire che la cabina di pilotaggio è vuota, che la voce rassicurante del capitano era soltanto la ripetizione di un messaggio registrato molto tempo prima.

L'insicurezza delle condizioni di vita, insieme con l'assenza di un'istituzione cui rivolgersi con fiducia, un'istituzione capace di mitigare quell'insicurezza o perlomeno di ascoltare le richieste di maggiore sicurezza, arrecano un danno profondo alla politica di vita. Il consiglio di Jean-Paul Sartre, costruire e poi seguire le projet, suona falso: né saggio né particolarmente allettante. Non solo l'ingrato lavoro di costruirsi un'identità sembra immenso e destinato a non finire mai, ma oggi deve comportare - quale norma fondamentale del processo di costruzione - la capacità del prodotto di farsi da parte o la capacità del costruttore di riciclarlo in qualcosa di diverso da quello che doveva essere. Certamente, la fatica di costruirsi un'identità non è, né dovrebbe essere, tutto considerato, un processo cumulativo: piuttosto, sembra un succedersi di nuovi inizi, ed è guidata dalla capacità di dimenticare più che da quella di apprendere e memorizzare. Qualunque cosa sia stata acquisita o costruita è temporanea. Non è che vi sia scarsità di regole e direttive tese a guadagnarsi la nostra fiducia (al contrario, il mondo insicuro è il luogo in cui fiorisce il counselling, una serra in cui crescono schiere sempre più numerose e variegiate di esperti nel modo di fare qualcosa), il punto è che riporre tutta la propria fiducia in una regola o direttiva qualsiasi non sembra più ragionevole: molto presto potrebbe rivelarsi un errore fatale, data la mutevolezza evidentemente endemica di tutte le regole e direttive proposte.

"La composizione del posto di lavoro è in continuo mutamento": così Kenneth J. Gergen riassume la situazione. "Plasticità" è il nome che attribuisce a questo aspetto del vivere contemporaneo: spostandosi da un posto di lavoro all'altro, o anche solo osservando i cambiamenti che avvengono sotto i suoi occhi nel proprio posto di lavoro (cambiamenti di cui spesso nemmeno si accorge, l'individuo subisce la sfida di una serie sempre più varia di richieste comportamentali". In questo tipo di ambiente non serve tanto l'individuo auto-diretto, incapace di assumere modelli di comportamento differenti. Una persona simile è limitata, provinciale, rigida. [...] Noi oggi celebriamo la versatilità. [...] Occorre dinamismo, la rete è vasta, gli impegni molteplici, le aspettative infinite, le opportunità ampie, e il tempo è un bene raro. [09]

Gergen riprende l'argomento altrove:

Diventa sempre più difficile ricordare con precisione a

quale principio fondamentale dobbiamo restare fedeli. L'ideale dell'autenticità si sta sfilacciando; il significato della sincerità scivola lentamente nell'indeterminatezza. [...] La personalità eclettica è un camaleonte sociale, in quanto prende costantemente in prestito frammenti di identità da qualsiasi fonte disponibile e li combina in modo tale da renderli utili o desiderabili in una data situazione. [...] La vita diviene un negozio di dolciumi dove appagare i propri appetiti crescenti. [10]

Non possiamo fare a meno di notare come anche in una vita plasmata sul modello di un negozio di dolciumi l'effetto principale della "plasticità" - come ce la descrive vividamente Gergen - non sarebbe il sapore dolce di quei dolciumi, ma il senso di insicurezza, così acuto da rendere insonni. Sono poche le persone che nominerebbero un negozio di dolciumi - un luogo piacevole da visitare ogni tanto - se si chiedesse loro dove vorrebbero dimorare stabilmente. La vita di coloro che sono all'interno del negozio, passata a scegliere, succhiare e trangugiare dolciumi, è probabilmente punteggiata di attacchi di nausea e dolori di stomaco, anche se non si curano (e difficilmente possono non curarsene, per quanto ci provino) di un'altra vita - una vita piena di rabbia e auto disprezzo - vissuta da quelli che, avendo le tasche vuote, guardano avidamente i compratori attraverso la vetrina del negozio. Dopo tutto, è solo una porta rotante, e il diverso contenuto del portafoglio, a separare il primo gruppo dal secondo.

Nilsas Luhmann ha detto una cosa importante: che, data la molteplicità dei ruoli che svolgiamo e dei contesti in cui li svolgiamo, ciascuno di noi è ovunque "parzialmente dislocato". Noi potremmo dire che, date le molteplici opportunità in concorrenza tra loro - tanto da annullarsi a vicenda - e data la cacofonia delle voci che ci invitano a seguirle, siamo tutti, ovunque e sempre, "parzialmente deprivati". Il fatto di trovarci attualmente da una parte o dall'altra della vetrina determina il grado, e non la presenza, di deprivazione. Qualunque sia la nostra posizione attuale ("identità", dice Harvie Ferguson, "è una personalità temporanea", [11] e la vita, potremmo aggiungere, è un cimitero di identità defunte di morte naturale o procurata), sembriamo deprivati nel momento in cui la nostra condizione viene misurata (perché deve essere misurata in questo modo, se non altro per l'assenza di parametri alternativi) in base alle possibilità, evidentemente infinite, che piovono da ogni parte: possibilità invadenti, tentatrici, seducenti e, soprattutto, non sperimentate.

John Seel sostiene che due proposizioni - "L'io è indeterminato; qualunque io è possibile" e "Il processo di autocreazione non finisce mai" - sono tra gli assiomi principali presenti in tutti gli studi relativi ai problemi dell'identità postmoderna. La vita quotidiana fornisce una quantità di elementi a sostegno dell'opinione che queste proposizioni non richiedono alcuna prova ulteriore e che potrebbero essere accettate come assiomi.

È possibile osservare la sua logica [la logica della preoccupazione per l'identità (inciso mio)] nei modi in cui si persegue la comprensione di sé e si rendono manifesti i tratti della propria personalità: nell'abbigliamento degli adolescenti, sorta di cartelloni semoventi che pubblicizzano la linea dell'ultimo stilista o un gruppo rock; nel boom della chirurgia estetica, dei tatuaggi e del body piercing; nell'ingresso del genere sulla scena politica; nella popolarità delle chat rooms virtuali e del cyber-sesso; negli immensi privilegi concessi alle top models; nella necessità di dare un'impronta manageriale agli affari e alla politica; e nella partecipazione costante degli "esperti" ai talk-show che si susseguono per tutta la giornata alla TV. Tutto ciò che riguarda la sessualità, l'individualità e il corpo muta radicalmente sotto l'effetto galvanizzante di queste concezioni emergenti dell'io. [12] L'elenco di sintomi (certamente incompleto) proposto sopra comunica l'immagine di una somma di sollecitazioni costanti ad abbandonare le vecchie vie per imboccarne di nuove e inesplorate; di un'identità sempre inseguita e mai raggiunta; di cacciatori di identità tenacemente attaccati a piccoli segni - riconoscibili pubblicamente - di affermazione della propria personalità, soltanto per essere indotti, persuasi o costretti dalla velocità sbalorditiva della loro svalutazione pubblica ad abbandonarli e rimpiazzarli; ci trasmette l'immagine di uomini e donne sempre alla ricerca di qualcosa che non troveranno mai, e mai certi che ciò che hanno trovato sia quello che stavano cercando, benché quasi sicuri che, qualunque cosa abbiano trovato (che sia quello che desideravano o meno), il fatto di averla trovata non li farà smettere di cercare ancora.

Non si può dare per scontato il valore durevole di una cosa ottenuta; né si può, o si dovrebbe, dare per scontato il valore di una cosa che si sia stimolati ad acquisire o che procuri apprezzamento per il fatto di averla acquisita. Quando ci si sente dire o si può constatare che tutto è a disposizione di tutti,

l'insicurezza endemica è l'unico acquisto non deteriorabile.

In breve: al cuore della politica di vita troviamo un desiderio forte e inestinguibile di sicurezza, ma agire in base a quel desiderio rende maggiormente insicuri, e sempre più profondamente insicuri.

Nel tentativo di sfuggire all'insicurezza non si può più ricorrere al vecchio stratagemma della conformità alla *vox populi*, giacché non si può più contare sulla inoppugnabilità delle sue asserzioni, e giacché non uno dei suoi verdetti è stato esente da dubbi e contestazioni una volta emesso. Quanto all'altra tradizionale via di fuga, quella che consiste nell'aggregazione di tutti coloro che la pensano allo stesso modo, che sono compartecipi e coinvolti, pronti a solidarizzare in ogni circostanza, qualunque cosa accada - ebbene, anche questa via è ormai quasi del tutto impraticabile.

La vita insicura viene vissuta in compagnia di persone insicure. Non sono l'unico a non sapere con certezza quanto durerà il mio io attuale e per quanto tempo le persone che mi circondano saranno disposte a riconoscerlo. Ho tutte le ragioni per sospettare che si trovino nella mia stessa situazione e si sentano insicure quanto me. Indifferenza e irritazione sono tendenzialmente caratteristiche comuni, ma condividere l'irritazione non trasforma le singole vittime in una comunità. Il nostro genere di insicurezza non è il materiale di cui sono fatte le cause comuni, le posizioni unitarie e l'azione solidale.

Tanto le avversità quanto le opportunità sembrano scegliere le loro vittime o i loro beneficiari a caso, per cui una regolarità imposta normativamente potrebbe anche essere svantaggiosa quando si presenta l'opportunità, e pressoché ininfluyente quando si sfugge all'avversità.

Se gli individui fossero davvero entusiasti di seguire i precetti della scelta razionale, come sostengono alcuni teorici, preferirebbero, date le circostanze, tenersi alla larga da compagnie e associazioni da cui è vietato dissociarsi. Trasformerebbero i loro interessi costituiti in "dispositivi flessibili", in vincoli destinati a durare finché servono. La loro razionalità li ammonirebbe a non coltivare il desiderio di una comunità sicura e durevole. Pertanto, con le loro scelte razionali diventerebbero complici involontari e fiduciosi proprio della costruzione di quell'insicurezza del mondo reale che fa del rifiuto di punti fermi una questione di scelta

razionale. L'insicurezza ha raggiunto un livello tale da poter vantare tra i suoi servitori fedeli e affidabili le facoltà razionali degli individui dotati della capacità di valutare.

Certezza incerta

Le due cose di cui oggi siamo maggiormente certi sono la scarsa speranza che le sofferenze dovute alle nostre incertezze attuali si attenueranno e l'incombere di un'incertezza ancora più profonda.

Quando è stata approvata la moneta unica da parte dei primi undici dei sedici stati membri dell'Unione Europea, la pagina economica dell'"International Herald Tribune" ("IHT") annunciò il profilarsi di "una splendida opportunità per migliorare l'efficienza dei paesi membri". Qualche paragrafo dopo, spiegava che cosa quella splendida opportunità, se debitamente sfruttata, avrebbe significato per i paesi europei che non facevano parte dell'Unione: "Provocherà un ulteriore ridimensionamento complessivo e, inizialmente, un aumento della disoccupazione". (Si noti come l'espressione "ulteriore ridimensionamento" sottintenda una previsione attendibile, mentre il termine "inizialmente" ha lo status di credenza astratta.) Alan Friedman, il corrispondente dell'"IHT" esperto in "economia globale", prosegue citando Kim Schoenholtz, economista di spicco del Salomon Smith Barney di Londra, e l'opinione di "molti altri economisti del settore privato", secondo cui perché la moneta unica europea determini il previsto "miglioramento dell'efficienza", "sono necessari profondi cambiamenti strutturali". L'articolo di Friedman non lascia dubbi sul tipo di cambiamenti strutturali che costituiscono "l'elemento mancante che i politici devono ancora aggiungere". Il cambiamento strutturale, spiega Friedman, è "la chiave per rendere più semplici l'assunzione e il licenziamento, ridurre la spesa pubblica per le pensioni e altri benefici concessi dallo stato sociale, e diminuire gli elevati contributi previdenziali e gli oneri sociali che gravano sui datori di lavoro dell'Europa continentale [...] [13].

Qualche giorno prima, lo stesso giornale aveva osservato, benché soltanto nella pagina dell'"opinione", come, in risposta alla profonda crisi economica che aveva colpito le società dell'Est asiatico, il Fondo

monetario internazionale "fosse intervenuto con la sua direttiva standard [precedentemente sperimentata, con esiti del tutto infelici, in Messico (inciso mio)] licenziamenti, aumento dei tassi d'interesse e apertura delle economie locali agli investitori internazionali". Va da sé che la raccomandazione era tanto più perentoria in quanto accompagnata dalla minaccia di sanzioni: qualsiasi pacchetto di aiuti finanziari era subordinato al rispetto della direttiva. Secondo Jeffrey Sachs, della Harvard University in conseguenza di quella posizione "un'ondata di fallimenti sta travolgendo la Corea, e l'aumento massiccio della disoccupazione sembra colpire tutte e tre le economie [dell'Est asiatico (inciso mio)]".

L'autore dell'articolo, Sren Ambrose, sfidando il tono consueto della colonna economica dell'"IHT", conclude che "è tempo di affrontare il danno causato dal Fondo" e cita, giustamente, un gruppo di leader religiosi degli Stati Uniti per i quali le attività del Fondo potrebbero richiedere il "sacrificio di una generazione". [14] E chi può vedere più lontano di Dio?

In un'intervista concessa a Babette Stern, di "Le Monde", il direttore generale del Fondo, Michael Camdessus, conferma le intenzioni attribuite dall'articolo economico all'istituto da lui diretto, facendone una questione di orgoglio. "La sistematica liberalizzazione dei movimenti del capitale," afferma, "deve diventare la nuova missione del Fondo." Le prospettive aperte dal successo della missione sono strabilianti: nuove opportunità di sviluppo si schiuderanno grazie all'"unione di tutti i risparmi mondiali, che renderebbe possibile una migliore allocazione delle risorse", benché si debba ammettere il rischio associato di "emarginare i paesi più poveri" (dei possibili effetti sui mezzi di sussistenza delle fasce più povere dei "paesi più ricchi" non si parla affatto). Le opportunità pesano più dei rischi: a conti fatti, Camdessus è orgoglioso dell'impresa avviata, e ancor più orgoglioso dei trionfi futuri: "In realtà, abbiamo cambiato il secolo", conclude. [15] È vero, il secolo è cambiato o è stato cambiato, e continua a cambiare. Né Camdessus né il resto dei fautori e degli entusiasti della "liberalizzazione [mondiale] dei movimenti del capitale" promettono che ne trarremo una maggiore certezza; il motto è invece "trasparenza" (nel senso di un mondo che non ha segreti e che non pone ostacoli agli operatori di mercato) e "flessibilità" (nel senso che nulla se non la valutazione degli "effetti economici" previsti - cioè dei benefici che ne trarranno gli azionisti

l'anno seguente - può porre limiti alla libertà di decisione degli operatori di mercato). Trasparenza e flessibilità non possono aggiungersi alla somma totale di certezza; in realtà, esse ridistribuiscono le certezze che accompagnano le azioni, e in ciò sembra risiedere la loro principale attrattiva per i portavoce della libertà globale della finanza.

Trasparenza e flessibilità promettono maggiore certezza per alcuni (i "globali" per scelta) e maggiore incertezza per altri (i "locali" per necessità). I sostenitori e i militanti della trasparenza non sono gli ideologi della lastra di vetro, ma dei "vetri a specchio": da una parte un paradiso per voyeur, dall'altra un'opportunità di guardare e contemplare la propria crescente miseria per coloro le cui difese, già terribilmente inadeguate, sono state messe a nudo a vantaggio di tutti gli usurpatori presenti e futuri.

I sostenitori e i militanti della flessibilità non perseguono la libertà di movimento per tutti, ma la vivificante leggerezza dell'essere per alcuni, che ricade come un'insostenibile oppressione del fato su tutti gli altri; il diritto di evitare le conseguenze per alcuni, il dovere di sopportare le conseguenze per gli altri. I presupposti indispensabili della trasparenza e della flessibilità riguardano, in ultima analisi, il controllo esercitato dagli operatori intraprendenti sulle condizioni in cui gli altri, che hanno meno fiducia in sé, sono vincolati a scegliere tra le poche opzioni rimaste, oppure sono costretti a rassegnarsi al loro destino quando non rimangono possibilità di scelta. Tali presupposti esigono che nulla abbia il potere (che a nulla sia concesso di sopravvivere o che nulla riesca a sopravvivere al mancato rispetto della proibizione) di ridurre la velocità alla quale possono procedere coloro i quali si trovano dalla parte trasparente del "vetro a specchio".

Quella che è la "flessibilità" del mondo per coloro che sono in movimento assomiglia inspiegabilmente a una realtà inattaccabile, indomabile per chi è stato costretto all'immobilità.

I presupposti fondamentali, e le pressioni che essi riflettono e rafforzano al tempo stesso, si trasformano sempre più nei principali elementi di una polarizzazione tra e dentro le società [16]. La portata e la velocità del movimento è ciò che fa la differenza tra esercitare il controllo e subire il controllo; tra agire "al fine di" e agire "a causa di"; tra perseguire obiettivi con la quasi certezza del successo o con azioni difensive intraprese

in una situazione determinata interamente da variabili ignote, che mutano senza preavviso.

Il punto è, tuttavia, che quando l'esistenza individuale si viene a trovare tra un polo che attrae e uno che respinge, e la posizione occupata tra i due poli non è né stabile né adeguatamente garantita, nessuna posizione offre una certezza sufficiente al benessere spirituale. La gioia di essere arrivati in alto" è necessariamente guastata dalla consapevolezza degli orrori che stanno in basso, i quali difficilmente svaniscono nei momenti di massima felicità: quando si pensa di ,aver raggiunto la meta, di "avercela fatta una volta per tutte , la gioia che si prova non è mai pura, priva di ombre.

Sono queste le condizioni in cui oggi si dibattono tutti coloro che si trovano tra i due poli; e forse, in quest'epoca di deregolamentazione globale, come mai in passato. La loro situazione può differire nel grado di sicurezza di sé o rassegnazione, ottimismo o disperazione, fiducia o sfiducia, esaltazione o cinismo, entusiasmo o abbattimento che essa può determinare e ragionevolmente alimentare, ma le differenze sono fluide.

Nei loro momenti di equilibrio, quasi tutti i più spensierati tra i nostri contemporanei sono dolorosamente consapevoli di questo. L'incertezza relativa all'esito delle azioni e alla durata dei loro effetti, che sovrasta (benché in misura diversa) qualunque posizione compresa tra l'alto e il basso, è perciò aggravata (di nuovo, dall'alto al basso) da una "meta-incertezza": l'incertezza sul grado di certezza che può essere ragionevolmente rivendicata come propria, e soprattutto come proprio possesso sicuro.

Vivere ed essere costretti ad agire in condizioni di incertezza non è, ovviamente un fatto nuovo. Comunque, la storia moderna è punteggiata di tentativi risoluti (e talvolta riusciti) di stabilire il valore di un numero crescente di variabili ignote nell'equazione della vita. Dando l'impressione di conformarsi alla regola esposta da Michel Crozier nel suo studio classico del fenomeno burocratico, gruppi e categorie di persone capitati dalla parte di un'incertezza particolarmente pesante hanno fatto del loro meglio per legare le mani a chi si trovava in una posizione migliore per calcolare gli effetti delle loro mosse, sforzandosi al tempo stesso di slegare le proprie e diventare così fonti di incertezza per i loro avversari. Come sostiene giustamente Crozier il dominio e il controllo delle situazioni appartengono a

coloro la cui libertà di manovra produce maggiore incertezza negli altri di quanta gli altri ne producano in loro, perché gli altri sono relativamente più vincolati nelle proprie scelte, e perché tengono per sé l'incertezza che producono. Tutti i gruppi organizzati, in tutta l'era moderna, si sono comportati come fossero stati a conoscenza del principio di Crozier. Si potrebbe anche supporre che l'opportunità di seguire quel principio sia stata la causa prima del loro organizzarsi"; che l'applicazione sistematica di quel principio abbia costituito il significato più profondo del loro "essere organizzati".

La vera novità non è la necessità di agire in condizioni di incertezza parziale o anche totale, ma la sollecitazione costante ad abbattere le difese costruite con tanta cura, ad abolire le istituzioni destinate a limitare il grado di incertezza e la portata del danno che l'incertezza dilagante ha arrecato, e a impedire o neutralizzare lo sforzo di elaborare nuove soluzioni comuni tese a consentire il controllo dell'incertezza. Invece di serrare i ranghi nella guerra contro l'incertezza, praticamente tutte le istituzioni preposte all'azione collettiva si uniscono al coro neo-liberale che intona l'elogio delle libere forze di mercato e del libero scambio, cause prime dell'incertezza esistenziale, cioè dell'incertezza come "condizione naturale dell'uomo"; e insieme fanno passare il messaggio che lasciare liberi il capitale e la finanza, rinunciando a tutti i tentativi di rallentarne o regolarne i movimenti, non è una scelta politica tra tante, ma un verdetto della ragione e una necessità politica.

In effetti, Pierre Bourdieu ha recentemente definito l'essenza delle teorie e delle pratiche neo-liberali come un programma per distruggere le strutture collettive capaci di contrapporsi alla logica del "mercato puro" [17] Oggi, spiega Bourdieu il discorso neo-liberale ha assunto tutte le caratteristiche del "discorso forte" goffmaniano, quasi impossibile da controbattere e il cui "realismo" è difficile da mettere in dubbio, perché - lungi dall'essere soltanto un'esortazione a compiere certi passi invece di altri - rappresenta le azioni coordinate di tutte le forze che contano, di tutte le forze che contribuiscono a far diventare la realtà quella che è; il "discorso forte" del neoliberalismo ha superato la "prova della realtà" "orientando le scelte economiche di chi domina i rapporti economici e aggiungendo al rapporto emerso tra le diverse forze la propria forza, propriamente simbolica".

Il discorso neo-liberale diviene più "forte" via via che procede la deregolamentazione, la quale priva del loro potere le istituzioni politiche che potrebbero, in teoria, prendere posizione contro il libero movimento del capitale e della finanza.

Un altro passo fondamentale in direzione del suo dominio pressoché incontrastato è stato compiuto con la recente sottoscrizione dell'Accordo multilaterale sugli investimenti, che lega di fatto le mani ai governi nazionali e le slega alle imprese extraterritoriali. Uno per uno, vengono rimossi tutti gli ostacoli reali e potenziali alla libera circolazione del capitale: gli statizzazioni il cui margine di manovra si restringe sempre più; i gruppi di lavoro, per esempio con l'individualizzazione dei salari e delle carriere sulla base delle competenze individuali e la conseguente atomizzazione dei dipendenti; i collettivi di difesa dei diritti dei lavoratori: sindacati, associazioni, cooperative; e la stessa famiglia che, in seguito alla ristrutturazione dei mercati per fasce d'età, ha perso gran parte del controllo sul consumo.

Il risultato comune degli assalti disparati ma convergenti alle linee difensive è il "dominio assoluto della flessibilità" teso alla "precarizzazione", e quindi alla neutralizzazione, delle persone attestate sulla sponda nemica, potenziale testa di ponte della resistenza. Sul piano sociale e psicologico, l'impatto più profondo della flessibilità consiste nel rendere precaria la posizione delle persone prese di mira e nel mantenerle precarie, con l'adozione di misure quali la sostituzione dei contratti a tempo indeterminato e garantiti dalla legge con assunzioni a termine o collaborazioni temporanee, che permettono il licenziamento immediato; la proroga dei contratti e l'offerta di un tipo di impiego che mina il principio dei diritti acquisiti accumulati con l'arma della valutazione permanente, che fa dipendere la remunerazione dei singoli lavoratori dai risultati conseguiti individualmente; la spinta alla competizione tra settori e rami della stessa impresa, che priva di ogni razionalità la posizione unitaria dei dipendenti. Tutte tecniche di assoggettamento che, nel complesso, producono una situazione di incertezza endemica e permanente. Nel mondo darwiniano della lotta di tutti contro tutti, la cieca esecuzione dei compiti fissati dalle imprese si radica in questo senso di incertezza annichilente, nella paura, nello stress e nell'ansia generati dall'incertezza. E poi c'è l'arma decisiva: la

minaccia costante, a tutti i livelli della gerarchia, del licenziamento, e quindi della perdita dei mezzi di sussistenza, dei diritti acquisiti, di un posto nella società e della dignità umana che esso comporta: "Il fondamento ultimo di tutti i regimi economici che si pongono sotto il segno della libertà è perciò la violenza strutturale della disoccupazione, della precarietà e dell'implicita minaccia di licenziamento".

In tutte le società, la solidarietà (o, piuttosto, la fitta rete di solidarietà, grandi o piccole, sovrapposte o incrociate) è servita da protezione e da garanzia di certezza (per quanto imperfette), instillando la fiducia, la sicurezza di sé e il coraggio indispensabili all'esercizio della libertà e alla sperimentazione. La vittima principale della teoria e della pratica neo-liberali è stata proprio quella solidarietà. "Non esiste una cosa come la società," fu l'infelice dichiarazione con cui Margaret Thatcher riassunse il credo neo-liberale. Esistono, disse, singoli uomini e singole donne, ed esistono le famiglie [18].

A dire il vero, citare le famiglie in questo contesto non ha senso; oggi ci si aspetta che le famiglie, come tutte le altre collettività, operino strettamente entro i limiti stabiliti dal mercato, e seguano al loro interno e nel mondo esterno le regole della sua razionalità. Alla luce di tale aspettativa, il concetto di famiglia appare profondamente contraddittorio. Dopo tutto, l'atto più importante e, in un certo senso, "fondativo" del mercato - come sostiene Stuart Hall - è quello di "sciogliere i vincoli della socialità e della reciprocità. Esso mette seriamente in pericolo la natura stessa dell'obbligazione sociale".

Ma stringere, mantenere e rafforzare i vincoli della socialità e della reciprocità, alimentando proprio l'impulso all'obbligazione sociale, è la linfa vitale della famiglia: è quest'attività che pone in essere e mantiene in vita la famiglia. Il principio costitutivo dell'individualismo dilagante che permea da cima a fondo la "non-società" neo-liberale non può non incidere sulla famiglia. "Il nuovo spirito manageriale," spiega Hall, ha avuto a che fare con "il modo in cui queste idee sono state insinuate nei vari settori istituzionali, uno dopo l'altro". Tutti i settori dovevano essere (e in realtà sono stati) "trasformati a immagine del mercato. Non solo con la [loro] mercificazione' o privatizzazione, ma facendo[ne] un'imitazione del mercato, come se esistesse un solo tipo di domande da porre riguardo a ciò. Le domande stabilite dalle forze del mercato" [19].

Questo è il motivo per cui gli appelli neo-liberali a serrare i ranghi delle famiglie suonano falsi, se non decisamente ipocriti. Se l'obiettivo che si pongono è davvero quello di attutire o controbilanciare i colpi inferti dal "rude individualismo", di offrire alle vittime di una concorrenza spietata un ammortizzatore nel caso inciampino e cadano, essi non fanno che documentare l'ignoranza di chi predica e pratica la fede neo-liberale per ciò che riguarda la contraddizione insita nell'idea del dissolvimento della società; in altre parole, nell'idea di una società che si sbarazza di se stessa per dare mano libera a individui non sociali; di un corpo che si fa a brandelli per consentire alle singole cellule, o almeno a quelle più vitali, di vivere autonomamente.

Contrariamente a quanto suggerisce il supporto metafisico della "mano invisibile", il mercato non persegue la certezza, né può evocarla, e tanto meno garantirla. Il mercato prospera sull'incertezza (chiamata, di volta in volta, competitività, deregolamentazione, flessibilità ecc.), e ne produce sempre più per il proprio nutrimento. Lungi dall'essere la rovina di una razionalità forgiata sul mercato, l'incertezza ne è una condizione necessaria e un prodotto inevitabile. L'unica uguaglianza favorita dal mercato è una condizione identica o quasi identica di incertezza esistenziale, condivisa tanto dai vincitori (sempre, per definizione, tali "fino a ulteriore avviso") quanto dai vinti.

Incolmità a rischio

Nessuno è immune da rischi nel mondo. Non più. Ma perché "non più"? In fin dei conti, la precarietà dell'esistenza umana non è un fatto nuovo. Da quando gli esseri umani, in quanto membri di una specie vivente tra innumerevoli altre, hanno acquisito la capacità di dare espressione al pensiero, certe questioni spinose hanno reso tale precarietà evidente agli occhi delle creature dotate di linguaggio; e in quanto evidente, anche temuta.

La scoperta più importante compiuta dalla specie umana (una scoperta che l'ha resa così speciale e al tempo stesso le ha impedito di raggiungere la pace dello spirito, il senso dell'immunità dai rischi) è il fatto della mortalità: della morte universale, inevitabile, ingovernabile che attende ogni singolo membro della

specie. Gli esseri umani sono le sole creature viventi a sapere che moriranno e che non c'è scampo dalla morte. Non tutti devono necessariamente "vivere per la morte", come sosteneva Heidegger ma tutti vivono la propria vita all'ombra della morte. Gli esseri umani sono le sole creature viventi consapevoli della propria transitorietà; e poiché sanno di essere solo temporanei, possono (devono) anche immaginare l'eternità un'esistenza eterna che, diversamente dalla propria, non ha un inizio né una fine. E una volta immaginata l'eternità, diventa ovvio che i due generi di esistenza hanno dei punti d'intersezione, ma nessun giunto o cerniera fissa che legghi l'una all'altra.

Tra le due esistenze c'è solo un collegamento contingente, lasco e precario, sempre vulnerabile, sempre sul punto di interrompersi: un legame tanto vulnerabile quanto la vita stessa, la singola vita temporanea. La seconda esistenza, quella eterna, svincolata dal tempo, sembra ostinatamente indifferente a quanto accade nella vita dell'individuo e, nella sua maestosità resta fuori da qualunque cosa possa aver luogo nella prima, la "presenza nel mondo" individuale. A quanto si sa, le due esistenze non hanno termini di riferimento comuni.

Se esiste un legame solido o un collegamento stabile tra i due generi di esistenza, deve ancora essere scoperto o costruito continuamente difeso e regolarmente controllato. Pertanto le domande: "Da dove vengo?" "Che cosa devo fare della mia vita?" e "Che cosa mi succede quando muoio?" sono, come ha scritto John Carroll nella sua più recente analisi della condizione umana, [20] "antichissime" e "fondamentali". Si può dire che siano fondamentali nel senso principale, letterale, non metaforico di "fondative": costitutive della vita specificamente umana, in quanto stabiliscono il modo umano di "essere nel mondo", diverso da quello proprio di ogni altra varietà di esistenza organica similmente temporanea e transitoria.

In effetti, la cultura - l'attività incessante che consiste nel tracciare confini o costruire ponti, nel separare o congiungere, nell'operare distinzioni o connessioni (tutte cose che la natura, cioè il resto del mondo che non comprende tra i propri elementi costitutivi creature umane capaci di pensare e agire, non può fare) - è sempre stata e sempre sarà ciò che assicura risposte credibili alle tre domande formulate sopra, le quali si fondono in un unico, grande mistero: poiché la mia permanenza nel mondo è solo temporanea, per quale

motivo sono qui, e per quale scopo, ammesso che ve ne sia uno? È stato questo enigma a spronare tutte le varietà conosciute di creature umane a quell'azione frenetica, spesso parossistica, cui dalla fine del diciottesimo secolo è stato attribuito, retrospettivamente, il nome di cultura; ed è stato questo enigma a trasformare la cultura, con la sua fitta rete di narrazioni esplicative/consolatorie, nel valore supremo: in realtà, un valore sine qua non per creature consapevoli della propria mortalità.

Sono molte le strategie messe in atto dalla creatività culturale umana,, separatamente o simultaneamente, per cercare di risolvere l'enigma o per dare l'impressione che l'enigma fosse stato risolto e rendere così vivibile la vita all'ombra della morte.

La strategia più chiara è stata manifestamente eteronoma, per usare la terminologia preferita di Cornelius Castoriadis.

Essa ha presentato il mondo del tempo che scorre come un batter di ciglia nell'estensione infinita dell'eternità come una locanda a metà strada in cui trascorrere la notte per prepararsi alla vera sfida: la vita eterna. Il viaggiatore non può decidere quando arrivare né quando partire: nessuno ha scelto di essere inviato nel mondo, né sceglierà il momento in cui partire.

L'orario degli arrivi e delle partenze non è compilato dai viaggiatori, e non c'è nulla che essi possano fare per modificarlo, inoltre, l'ordine delle cose in base al quale non spetta ai passeggeri, eterni pellegrini, compilare gli orari non è neppure opera dell'uomo. Comunque, il nocciolo della questione è che la vita, per quanto transitoria, è di grande importanza per l'esistenza eterna che segue la morte. Nella vita può accadere che qualcosa sembri bizzarro, odioso o decisamente ripugnante, ma le cose non sono necessariamente quello che sembrano essere a coloro che non vedono e non hanno in mente altro che le proprie tribolazioni terrene; qui la felicità può costare la sofferenza eterna, mentre l'infelicità può essere ripagata con l'eterna beatitudine. Ci si dovrebbe rimettere ai verdetti senza provare a comprendere che cosa stabiliscano esattamente o senza cercare di conoscere le intenzioni che li hanno determinati.

La strategia eteronoma aveva molti vantaggi importanti.

Questo è forse il motivo per cui ha prevalso tra le

forme di vita umane. Dopo tutto, essa "fa leva sulle componenti essenziali della dimensione psichica dell'uomo". [21] In primo luogo, toglie l'amaro di bocca: una persona non è colpevole della propria morte, proprio come non ha avuto il merito della propria nascita. Non si porta la responsabilità personale del proprio inizio e della propria fine, per cui non ci si deve tormentare per non averla presa su di sé. In secondo luogo, la strategia eteronoma sostituisce alla gravosa imposizione di scegliere la prescrizione meno logorante di conformarsi alla regola. In terzo luogo, essendo per definizione impermeabile a qualunque test ed esperimento, la soluzione eteronoma non può dimostrarsi falsa o fuorviante, per cui i suoi precetti scoraggiano in anticipo ogni ulteriore approfondimento, evitano l'insorgere di scrupoli o dubbi e assolvono dalla colpa di accettare qualcosa sulla fiducia. Più di qualsiasi alternativa immaginabile, la strategia eteronoma si rafforza contro tutti i tentativi di smontarla e smascherarla; è l'unica a essere praticamente infallibile e immune da critiche.

Un'altra strategia combina l'eteronomia con l'autonomia; in modo un po' approssimativo, può essere definita come una strategia eteronoma/autonoma. Si affermò con l'avvento della modernità, quando le garanzie offerte dalla strategia puramente eteronoma, perlopiù istituzionalizzate nella forma religiosa, entrarono in contrasto, in modo sempre più stridente, con l'esperienza di una vita mutevole e instabile in un mondo mutevole e instabile. Il richiamo alle potenze indomite nell'alto dei cieli e ai loro verdeti inappellabili, a un atto straordinario di creazione e alla grazia straordinaria della rivelazione derivavano gran parte della loro forza di persuasione da un'esistenza apparentemente inattiva, ripetitiva e monotona; questo tipo di esperienza esistenziale si accordava perfettamente con l'idea di un ordine prestabilito delle cose che il mondo moderno, burrascoso e instabile (cioè un mondo che procedeva nella direzione di una costante modernizzazione che stava cambiando, che cancellava le impronte lasciate dietro di sé mentre apriva nuove vie davanti a sé) non poteva considerare credibile. Le regole tramandate o apprese non erano più sufficienti, e il divario sempre più ampio tra il sapere attuale, rivelato o di qualsiasi altro genere, e la complessità di situazioni nuove e inesplorate poteva essere colmato solo da scelte umane: mosse rischiose, quasi un gioco d'azzardo; decisioni prese senza una conoscenza

completa e senza alcuna certezza assoluta degli effetti.

Sono queste le condizioni che hanno reso il passaggio da una strategia eteronoma a una strategia eteronoma/autonoma un esito quasi scontato.

La nuova strategia moderna era eteronoma: come quella premoderna che l'aveva preceduta, insisteva sull'inclusione predeterminata di ogni vita individuale transitoria in una catena dell'essere che aveva avuto origine prima che la vita iniziasse ed era destinata a sopravvivere alla sua conclusione.

Queste totalità moderne, più ampie e più durature, raramente erano in grado di rivendicare una sanzione divina, sovrumana; questo, tuttavia, non aveva molta importanza quanto all'enigma tormentoso dell'ingresso e dell'uscita dal mondo, dato che la possibilità di trovare una soluzione ragionevole al mistero, una soluzione che desse significato alla vita individuale non dipendeva ancora da coloro che potevano essere stati turbati da tali questioni e riduceva notevolmente i limiti delle loro scelte individuali e quindi delle loro responsabilità.

Come nel caso della strategia premoderna, puramente eteronoma, all'individuo non rimase altro che accettare e far proprio il destino, conformandosi a una vita transitoria che nei suoi tratti essenziali era di fatto predeterminata dall'appartenenza a una totalità duratura. Ma la strategia moderna era al tempo stesso autonoma: perché dava rilievo anche all'origine umana delle totalità in questione e perché poneva l'accento sulla reciproca dipendenza tra l'itinerario esistenziale scelto da ciascun membro della totalità di lunga durata e l'estensione nel tempo di quest'ultima. Il destino non scelto bilanciava la brevità insignificante della vita individuale e la collegava all'eternità, ma era l'accettazione consapevole ed entusiastica di quel destino da parte di tutti gli individui, e quindi la spontaneità e lo zelo con cui ciascuno si conformava alle sue conseguenze, a mantenere quel legame e a rendere effettiva la trascendenza della morte individuale.

Con tutta la sua eteronomia residua, la nuova strategia postulò l'individuo come agente consapevole, assegnandogli un ruolo decisivo. La condizione di membro di una totalità duratura - la condizione non di scelta propria - divenne ciò che dotava di senso una vita individuale altrimenti breve e insignificante, benché tale determinazione fosse incompleta senza un doveroso sforzo da parte dell'individuo stesso, ma a quel punto

era compito dell'individuo imprimere alla propria vita una direzione che rendesse la totalità davvero duratura e quindi capace di svolgere la propria funzione di attribuire senso. L'importanza delle azioni individuali, del rispetto di un itinerario prestabilito e della conformità alle regole di vita così istituite aumentò radicalmente; non era più soltanto una questione di ricompensa o punizione postuma, di condanna o redenzione ma la condizione che permetteva di cogliere l'opportunità di una trascendenza altrimenti negata, la garanzia di una vita dotata di senso e appagante contro una vita insensata e vuota.

Tra le totalità capaci di adattarsi bene a questa strategia, ne emersero due: la nazione e la famiglia.

Le immagini della nazione hanno saputo mettere insieme necessità e scelta, essere e fare, immortalità e vita mortale, durezza e transitorietà come poche altre invenzioni moderne. Come sostenevano i predicatori più espliciti del nazionalismo moderno, per esempio Fichte e Barrès, la vita di un tedesco deriva il proprio significato dal suo *essere-tedesco*, proprio come la vita di un francese è dotata di significato grazie al suo *essere-francese*. Il significato è l'opportunità ereditata da chiunque nasca tedesco o francese, ma deve ancora essere accolto con gratitudine, rispettato, celebrato e coltivato con amore, perché trae la propria linfa vitale, la propria vitalità e la propria resistenza dal fatto di essere massivamente e ripetutamente accolto, rispettato e coltivato, generazione dopo generazione. Essere tedesco significa diventare tedesco e agire secondo la natura della germanità; essere francese significa diventare francese e comportarsi da francese. In questo modo, transitorietà e durezza si fondono. Il fatto assurdo della mortalità individuale non è più un tormento grazie all'immortalità della nazione, alla quale tutte le vite mortali contribuiscono. Il retaggio dell'immortalità derivato dall'appartenenza nazionale dota la vita mortale di significato, ma il perpetuarsi di quell'immortalità conferisce agli atti mortali un valore aggiunto di trascendenza. È l'appartenenza nazionale che offre agli esseri mortali la loro opportunità di sopravvivere alla propria morte individuale e di entrare nell'eternità, ma l'unico modo per godere di quella opportunità è dedicare la propria vita alla sopravvivenza e alla prosperità della nazione.

Possiamo supporre che la spinta a costruire la nazione - lo sforzo di fondere e mescolare comunità e tradizioni organizzate su base locale e direttamente

accessibili per trasformarle in entità immaginate, sovra-locali e remote -, una spinta che ha segnato l'età moderna, fosse dovuta alla necessità urgente di sostituire la forma premoderna di strategia eteronoma, ormai logora e impotente, con una forma nuova, più adatta alle condizioni moderne e più in sintonia con lo spirito moderno, che ha rappresentato una delle cause principali della sua affermazione. In quanto totalità astratte, immaginate, le nazioni erano l'ideale: la loro immagine sovrastava il mondo dell'esperienza immediata, diretta e personale, per cui restavano ben pochi dubbi sulla loro natura sovra-individuale. Contro la mortalità delle vite individuali, le immagini della nazione potevano schierare la perennità senza tempo dei simboli.

Come cura preventiva per la devastazione psichica che la consapevolezza della mortalità avrebbe inevitabilmente compiuto, l'appartenenza nazionale aveva l'importante vantaggio di essere a disposizione di tutti, senza distinzione; non si richiedevano doti speciali, sforzi straordinari, larghezza di vedute o intelligenza vigorosa: bastavano le risorse più comuni, quelle cui può effettivamente attingere qualunque essere umano. L'immortalità procurata dall'appartenenza nazionale era tagliata su misura per l'uomo comune, non per gli eroi o per le personalità comunque eccezionali, senza uguali o superiori.

Per essere efficace, la medicina aveva bisogno di conformismo, non di audacia; del rispetto delle regole, non della loro trasgressione; dell'osservanza dei limiti, non del loro superamento per aprire nuove vie. Si trattava dunque di una medicina popolare e populista, adatta a un uso comune, frequente e continuo. Gli stessi vantaggi privilegiarono un'altra totalità decisiva per la moderna strategia eteronoma/autonoma: la famiglia.

La famiglia esibisce ancor più chiaramente della nazione, sempre manovrata, la dialettica tipicamente moderna fra transitorietà e durezza, mortalità individuale e immortalità collettiva. È nell'istituzione della famiglia che tutti gli aspetti ossessivamente contraddittori dell'esistenza umana - il mortale e l'immortale, l'agire e il subire, il determinare e l'essere determinato, il creare e l'essere creato - si integrano e danno vita al gioco infinito del loro reciproco alimentarsi e rinvigorirsi. Ogni individuo nasce da una famiglia, e ogni individuo può (dovrebbe, è chiamato a) contribuire alla nascita di una famiglia. La famiglia di

cui si è prodotto e la famiglia che si vorrebbe costruire sono gli anelli di una lunga catena di parentela/affinità che precede la nascita e sopravviverà alla morte di ogni individuo che ha contenuto e conterrà; ma per durare essa ha bisogno del contributo entusiastico dell'individuo. La famiglia porta in scena il dramma dell'immortalità costituito dagli atti di creature mortali, affinché tutti assistano e partecipino allo spettacolo.

L'interpretazione comune dell'attenzione moderna per il ruolo genitoriale, per i figli e per la continuità della famiglia in termini di considerazioni economiche, e soprattutto di interessi legati alla successione ereditaria, non sembra cogliere nel segno: perlomeno, è solo una spiegazione parziale. Se mai, è vero il contrario: accadeva soprattutto nella società premoderna e precapitalistica che la ricchezza, nonché i privilegi e i diritti acquisiti che ne derivavano fossero prima di tutto una questione di famiglia e di diritto all'eredità. Ricostruire le genealogie, prestare grande attenzione ai vincoli di parentela stretti con il matrimonio e tener fede ai relativi criteri di esclusività era a quel tempo la preoccupazione dell'aristocrazia e degli strati superiori della classe mercantile: le sole categorie che collegavano la propria trascendenza del tempo all'eredità familiare. Con l'avvento della modernità, la centralità della famiglia nella vita individuale venne, per così dire, democratizzata; essa si trasformò in un precetto culturale rivolto a tutti gli individui, indipendentemente dalla presenza o dall'assenza di un patrimonio di famiglia da trasmettere alle generazioni future. Gli interessi economici non potevano avere tanta importanza in quella fase decisiva, perché non era mai stata avviata una democratizzazione parallela della ricchezza di famiglia.

Dev'esserci qualcos'altro che spiega l'importanza acquisita dalla famiglia, e in particolare il diffondersi in tutte le classi della società moderna di costruzioni culturali come la fedeltà coniugale, l'amore paterno e materno e la cura dei figli (e l'infanzia stessa come fase della vita particolarmente vulnerabile e bisognosa di cure). Questo qualcos'altro è, con ogni probabilità, il nuovo ruolo che la famiglia si trovava a svolgere, in considerazione dell'evidente fallimento dei mezzi premoderni di dotare la vita mortale di un significato immortale. Mentre altri ponti per l'eternità andavano in rovina e diventavano impraticabili, toccava alla famiglia sopportare un carico che non si sarebbe mai pensato

potesse portare. Ora era soprattutto mediante la "formazione di una famiglia" che gli individui venuti al mondo grazie ad altri che avevano preso prima di loro una simile decisione potevano seriamente aspirare a lasciare una traccia nel mondo, una traccia che sarebbe rimasta anche dopo la loro morte.

Sia la nazione sia la famiglia sono soluzioni collettive ai tormenti della mortalità individuale. I loro messaggi sono simili: la mia vita, per quanto breve, non è stata inutile né priva di significato, se nel suo piccolo ha contribuito a perpetuare un'entità più ampia di me stesso (o di qualsiasi altro individuo come me), la quale precede e supererà in durata l'arco di tempo della mia stessa vita, per quanto a lungo io possa vivere; è quel contributo ad assegnare un ruolo immortale alla vita mortale. Una volta passato questo messaggio, la domanda:

"Che cosa succede dopo la mia morte?" suona meno sinistra: io morirò, ma la mia nazione, la mia famiglia, continueranno a vivere, e ciò sarà anche perché io ho fatto la mia parte. Invece di accettare passivamente la difficile condizione della mia mortalità, ho fatto qualcosa (e non soltanto qualcosa, ma qualcosa che conta veramente) per superarla. Ho fatto della mia mortalità individuale uno strumento di immortalità collettiva. Quando morirò, lascerò qualcosa dietro di me, e questo qualcosa sarà la sopravvivenza (e, perché no?, forse proprio la vita eterna) di qualcosa di più grande e più importante della mia stessa fugace esistenza.

La strategia eteronoma/autonoma ha disinnescato gli effetti potenzialmente devastanti della consapevolezza della propria mortalità facendo derivare il senso della vita da collettività rese immortali dalla forza della speranza, e inserendo la vita mortale degli individui nello sforzo collettivo della produzione di immortalità. All'individuo veniva così risparmiata l'agonia del confronto con l'assurdità di una *vita-per-la-morte* endemicamente vulnerabile. La terrificante verità di un'esistenza personale irrimediabilmente fragile e precaria era stata offuscata, se non negata, e il danno che poteva causare era stato limitato, se non del tutto eliminato dalla preoccupazione compensativa per la sopravvivenza del gruppo. Le paure generate dalla consapevolezza della propria morte furono incanalate, almeno in parte verso le preoccupazioni per la sopravvivenza di più ampie totalità, da cui veniva derivato il significato della vita individuale, breve e fragile com'era, ma che, diversamente dall'individuo

mortale, offrivano una vera opportunità di sconfiggere la morte.

Oggi, peraltro, sono queste totalità ad andare gradualmente e inesorabilmente in pezzi, a sembrare tutto fuorché immuni da rischi e men che meno immortali; e così la loro capacità di attribuire senso diminuisce, e forse sparirà del tutto.

Con il suo avvento, la modernità ha privato la morte del suo significato trascendentale (ed eteronomo). Ma nel suo cammino fino allo stadio attuale essa ha negato alla morte anche il suo significato comunitario (rendendo meno attuabile la strategia eteronoma/autonoma). Durkheim sosteneva che Dio fosse dall'inizio nient'altro che la comunità sotto mentite spoglie; ma oggi la comunità - grande o piccola immaginata o concreta - è troppo debole per recitare la parte di Dio. Essendo a sua volta vulnerabile, erratica e palesemente di breve durata, non può più rivendicare la propria eternità in modo minimamente credibile. Soltanto adesso la morte sta diventando pienamente e veramente insignificante. Secondo Robert Johnson, la morte è considerata semplicemente la fine della vita individuale come noi la conosciamo. Alcuni capi religiosi riconoscono pienamente questo fatto: "Un morto è un morto" ha affermato il rabbino Terry Bard, direttore dei servizi pastorali al Beth Israel Hospital di Boston. [22]. Albert Camus, nello *Straniero*, anticipò la desolante realtà di questa condizione, con tutto ciò che ne consegue. Egli sapeva che, alla fine, ciascuno di noi è solo in questo mondo e che la vita - la vita nella sua interezza, senza parti residue - finisce con la morte: ora nulla si interpone tra l'individuo mortale e la benigna indifferenza dell'universo" [23]. I ponti costruiti collettivamente fra la transitorietà e l'eternità sono andati in pezzi e l'individuo è rimasto faccia a faccia con l'autentica, assoluta precarietà della propria esistenza. Ora si dà per scontato che affronti le conseguenze con le proprie forze.

Non c'è ragione di contare sul sostegno o sul soccorso di "interi più ampi delle somme delle loro parti": oggi, le totalità un tempo solide come la roccia appaiono esposte ai pericoli e destinate alla morte tanto quanto le vite individuali. Esse vanno e vengono, e finché rimangono visibili sembrano incapaci di raggiungere la sicurezza della stabilità; sono dubbiose rispetto al loro operato, incerte sulla bontà della loro condizione, ignare del loro futuro e sfiduciate. Sembrano calcolare il tempo in giorni invece che in anni, come se recassero delle

etichette con le scritte: "da consumarsi entro il..." e "non conservare nel congelatore". Una cosa è certa: non sono qualcosa da cui poter estrapolare l'idea di eternità...

La sovranità politica degli stati, un tempo garanzia di vita eterna, non è più un riparo sicuro per le nazioni. Quella sovranità non è più la stessa; le gambe dell'autosufficienza - quasi dell'autarchia - economica, militare e culturale su cui si reggeva un tempo sono state tutte spezzate, una dopo l'altra; la sovranità cammina con le grucce: zoppa e traballante com'è, affronta a tentoni tutte le prove di buona salute che viene chiamata a superare, fallendo ogni volta. Le autorità statali non fingono nemmeno di sapere e voler garantire la sicurezza di coloro di cui sono responsabili; i politici di ogni colore dicono chiaro e tondo che, data la forte richiesta di competitività, efficienza e flessibilità, "non possiamo più permetterci" reti di sicurezza collettive. I politici promettono di modernizzare gli schemi terreni in cui si inscrivono le vite dei loro governati, ma queste promesse lasciano presagire una maggiore incertezza, una più profonda insicurezza e meno garanzie contro i capricci del destino.

Come si è recentemente espresso Eric Hobsbawm riassumendo i risultati complessivi dei processi discontinui e asincroni di globalizzazione, "la struttura di base dell'economia globale è sempre più indipendente dalla struttura politica del mondo e ne viola sempre più spesso i confini". Le ripercussioni sulle risorse a disposizione degli stati-nazione per costruire l'identità sono enormi: "Diversamente dallo stato, che ha un territorio e un potere propri, altri elementi della nazione possono essere e sono facilmente travolti dal globalismo dell'economia: è il caso, per esempio, dell'appartenenza etnica e del linguaggio. Se si toglie potere e forza coercitiva allo stato, la loro relativa insignificanza diventa evidente". [24].

Più lo stato traballa, più i suoi portavoce si affannano a spiegare quanto sia necessario, doveroso, restituirgli la fiducia in se stesso, contare solo sulle proprie risorse, fare da sé i propri bilanci dei guadagni e delle perdite: in breve, camminare con le proprie gambe. Come sostiene Bernard Cassen in un articolo di commento alle idee di Pierre-André Taguieff, la brutale distruzione delle solidarietà sociali, e con esse delle "strutture durevoli" che si perpetuano "al di là della vita individuale", ha lasciato "l'individuo isolato nella sua

paura della propria ineluttabile scomparsa" [25]. In qualche punto, lungo la via che conduce al liberoscambismo, la comunità nazionale ha perso la funzione di attribuire senso, e gli individui sono rimasti lì a leccarsi le ferite e a esorcizzare le loro paure, soli e isolati.

Oggi la famiglia si trova in una condizione altrettanto sfavorevole; essa fa pensare a tutto fuorché a un porto sicuro in cui poter sostare all'infinito, in cui poter gettare l'ancora della propria esistenza vulnerabile e indubbiamente transitoria. Per la facilità con cui nasce e muore, per la facilità con cui si forma e si disgrega, la famiglia non offre più la garanzia di sopravvivere a coloro che l'hanno creata. Quel ponte per l'eternità non è meno fragile e instabile delle persone che l'attraversano, e forse durerà meno del loro passaggio. Ormai emancipata dalla sua funzione riproduttiva, l'unione sessuale non dà più la sensazione di una via per l'eternità già tracciata dalla natura, di uno strumento per costruire la comunità o di un modo per sfuggire alla solitudine, ma una sensazione diversa, tanto piacevole quanto fugace, destinata a essere consumata in un istante insieme ad altre sensazioni nel succedersi degli episodi che scandiscono la vita del solitario collezionista di sensazioni. Fin dalla prima infanzia, gli individui apprendono da un'esperienza ampiamente condivisa che le probabilità di sopravvivere alla propria famiglia sono molto esigue. Predire a una famiglia che durerà finché marito e moglie si sentiranno appagati (e non oltre) non può funzionare come stratagemma per farla in barba alla crudele e terrificante potenza della mortalità individuale.

Non è che, gli individui tardomoderni o postmoderni che hanno scelto l'isolamento abbiano perso entusiasmo per qualunque cosa duri più a lungo del proprio appagamento individuale; piuttosto, gli individui tardomoderni o postmoderni isolati per volere del destino trovano nel mondo che esplorano pochi o nessun elemento che potrebbe rendere la loro passione realistica e il loro sforzo credibile e pochi o nessun riparo per la loro fiducia nella longevità. Ma sia che si tratti di una scelta o di una condizione non scelta e non voluta, gli effetti sulla strategia di vita degli individui tardomoderni o postmoderni sono praticamente gli stessi. Come ha scritto John Carroll, facendo riferimento alla celebre frase di Jung secondo cui gli dei, una volta uccisi, tendono a rinascere come malattie, gli individui senza fede, per dar senso alle cose che

fanno e al videro in cui vivono, si ripiegano su se stessi, finendo intrappolati in coazioni, depressioni e ansie: la psicopatologia come forma moderna della malattia. In realtà, lo stesso termine "psico-patologia" significa in greco antico sofferenza dell'anima, ma nell'uso moderno "anima" ha lasciato il posto a "personalità", praticamente l'ego.

Si noti che se il termine "ego" esprime un significato diverso da quello un tempo associato al termine "anima" è a causa del rifiuto fiero e reciso da parte dell'"ego" di essere collocato in una cornice più ampia di quella corrispondente all'arco della vita individuale, una risolutezza che l'"anima" è riuscita talvolta a incrinare. L'"anima" è caduta in disuso proprio perché è rimasta tenacemente attaccata alle vestigia del suo antico legame con l'eternità, e nonostante il riciclaggio in forma secolarizzata non ha potuto essere realmente affrancata dalle sue passate associazioni. Diversamente dall'"anima", l'"ego" ha dovuto adattarsi fin dall'inizio alla condizione moderna, in cui non era ammessa alcuna eteronomia, a meno che non fosse il risultato di percorsi autonomi, cioè di una scelta individuale. Una volta cadute in disuso le anime delle persone pie - e in seguito, in tempi diversi, le anime dei patrioti e quelle dei *patres familiae* - è rimasto sul campo di battaglia, abbandonato a se stesso, soltanto l'ego, il quale non ha potuto far altro che dispiegare le sue misere armi, del tutto inadeguate per sostenere lo scontro sempre più violento con l'assurdità di una vita transitoria in un universo eterno. Il risultato, per citare ancora una volta Carroll, è "il tormento del rancore", "l'egoismo di un'insicurezza cronica"; "se non possiamo avere il nutrimento che chiediamo, il nutrimento spirituale, allora accumuleremo i beni di questo mondo in grande quantità" [26].

Ritengo che l'ossessione attuale per il corpo, per il suo benessere, per la sua capacità di difendersi, per la sua integrità - ossessioni strettamente intrecciate con la vigilanza altrettanto ossessiva contro minacce o complotti autentici o presunti ai danni di quell'integrità - rifletta il ripiegare delle due strategie un tempo ampiamente utilizzate per affrontare la consapevolezza tutta umana della mortalità (la strategia eteronoma e quella eteronoma/autonoma) e l'avanzare dell'unica strategia rimasta (quella autonoma). "Autonomo" significa in questo caso autosufficiente o autoreferenziale, che non attinge a risorse diverse da quelle effettivamente o potenzialmente in possesso e

sotto il controllo dell'io, e neppure che situa i propri obiettivi oltre i confini dell'io, del suo *Lebensraum* immediato e del suo arco di vita.

Poiché la prospettiva di costruire una comunità veramente duratura ed extratemporale sta sfumando e appare sempre più incerta, le riserve attualmente inutilizzate di energia continua generata dall'insicurezza endemica dell'esistenza umana vengono trasferite nel regno dell'io, spazialmente e temporalmente definito. Diversamente dalle sue alternative, la strategia autonoma non ha realmente a che fare con l'immortalità, a meno che non si tratti di "esperienza dell'immortalità" (come si legge sugli opuscoli pubblicitari di certi parchi dei divertimenti), destinata a essere consumata sul posto, rapidamente e quella volta soltanto. Piuttosto, essa mira a sgombrare il terreno della politica di vita dalle preoccupazioni per l'immortalità e, conseguentemente, ad allontanare il suo spettro dal regno degli affanni giusti e legittimi. Pertanto, il suo obiettivo non è trascendere i limiti della mortalità dell'io, né costruire ponti tra la vita mortale e l'universo eterno, bensì sbarazzarsi di quel compito improbo e logorante, cosicché tutte le risorse materiali e tutta l'energia mentale possano essere impiegate nello sforzo di rendere l'arco della vita più capiente: non estendendone i limiti temporali, ma stipandolo di beni effimeri, gadget, gingilli e curiosità.

Eppure, si continua a sperare (benché tacitamente) di poter eliminare l'inevitabilità della morte dall'agenda della vita.

Come ha osservato Theodor Adorno, "lo spavento davanti all'abisso dell'io è eliminato dalla coscienza che non si tratta di gran che di diverso dall'artrite o dai disturbi del sinus" [27].

Occupati come siamo a difenderci o a tenerci alla larga dalla varietà sempre più ampia di alimenti avvelenati, di sostanze ingrassanti, di esalazioni cancerogene, di regimi di vita insani e dagli innumerevoli acciacchi che minacciano il benessere del corpo, ci resta poco tempo (quando va bene non ne rimane affatto) per rimuginare tristemente sulla futilità di tutto questo. I medici dichiarano con orgoglio che sempre meno persone "muoiono per cause naturali": all'orizzonte della strategia autonoma si profila la visione di una vita che finisce soltanto perché l'io trascura il proprio dovere, cosicché la politica di vita autosufficiente e autoreferenziale potrebbe davvero diventare una fonte adeguata e sufficiente di significato

per la vita stessa. Quando i mezzi di cui ci si deve occupare sono così tanti, chi mai sprecherà il suo tempo per esaminare i fini?

Decca Aitkenhead ci informa che "in Gran Bretagna si tengono ogni settimana 6000 incontri di Weight Watchers e altre migliaia di aderenti ad altre associazioni". Dopo aver constatato come, in base allo spirito del nostro tempo, un "modesto aumento di peso sia la cosa più importante che possa accadere a chiunque" (la protagonista del film Titanic, Kate Winslet è salita agli onori della cronaca non tanto per la sua brillante interpretazione, quanto per l'errore imperdonabile di aver trascurato la propria forma fisica, che le è costato "qualche chilo di troppo"), Aitkenhead ha deciso di verificare personalmente che cosa fa il popolo dei Weight Watchers quando si riunisce.

Ecco che cosa ha scoperto:

La nostra capogruppo racconta la sua storia. Scopriamo che la donna paffutella della fotografia affissa in bacheca è lei! Da non credere! E tutti possiamo farlo. Una donna continua a venire tutte le settimane. Sta lottando per perdere l'ultimo chilo, non importa se ne ha già persi 23 : la sua battaglia non è finita! La nostra capogruppo è piena d'ammirazione. Lei sa che cosa vuol dire. Dobbiamo fare molti "esami di coscienza", ma noi "non vediamo l'ora di salire sulla bilancia", e allora sarà "il paradiso". [...] [Tra i weight watchers, con o senza maiuscola] pochi sono davvero sovrappeso, ma si rovinano la vita sognando di pesare due chili di meno.

E questa è la conclusione malinconica di Aitkenhead: mentre le Nuove Femministe dei media esultano per la conquista del "diritto" a un aspetto gradevole, in tutto il paese le chiese e le scuole elementari sono piene di donne il cui principale senso del sé dipende da una battaglia che non penseranno mai di poter vincere.

Quindi Aitkenhead osserva: "Quello che nessuna chiede è una soluzione semplice: smettere di tormentarsi per questo". [28] L'osservazione giunge a sorpresa; infatti, alla luce della propria analisi, che rivela una grande acutezza, Aitkenhead avrebbe dovuto concludere che "smettere di preoccuparsi" è tutto fuorché una "soluzione semplice": l'aspetto essenziale della preoccupazione per i chili e i centimetri in più è che non possiamo fare a meno di tormentarci... Dobbiamo avere qualcosa di cui preoccuparci, e non una cosa di qualsiasi genere, ma una cosa precisa, tangibile: qualcosa da poter almeno immaginare alla nostra

portata e sotto il nostro controllo, qualcosa sulla quale poter intervenire".

Nella sua forma pura e non manipolata, la paura esistenziale che ci rende ansiosi e preoccupati è ingovernabile, irrimediabile e perciò paralizzante. Il solo modo per non vedere la terribile verità è ridurre quell'enorme, schiacciante paura in frammenti più piccoli e maneggevoli, ridurre la questione cruciale della nostra impotenza a una serie di piccoli compiti pratici" che possiamo sperare di saper eseguire. Il modo migliore per attenuare il terrore che non può essere sradicato è preoccuparsi e "fare qualcosa" per superare i propri affanni.

Alla luce di questa necessità, il grasso non sembra tanto una follia collettiva quanto un dono mandato dal Signore. Potrebbe essere un'illusione (e lo è: per quanti chili e centimetri si possano perdere, non colmeranno mai l'abisso), ma finché si riesce ad andare avanti a suon di illusioni, si continua almeno a vivere: non solo, ma a vivere con uno scopo e quindi a vivere una vita dotata di senso.

Il grasso è solo uno dei componenti l'ampia famiglia dei "compiti pratici" che l'io reso orfano può assumersi proprio per annegare e seppellire l'orrore della solitudine nell'oceano di piccole ma impegnative (per il tempo che prendono e l'attenzione che assorbono) preoccupazioni. Ma è un campione ben scelto, in quanto mette in risalto tutte le caratteristiche più importanti dell'intera famiglia. Esso dirige l'attenzione sul corpo; benché non colpisca in pieno il bersaglio, quantomeno vi si avvicina; alla fine, è la mortalità del corpo, la sua continua e inarrestabile discesa verso il nulla ad alimentare l'orrore esistenziale che sta alla base di tutte le ossessioni per la sicurezza personale. La preoccupazione per l'integrità e il benessere del corpo è il solo comune denominatore di tutte quelle ossessioni, per quanto diverse possano sembrare. Tale preoccupazione assegna al mondo, comprese le persone che lo abitano, la parte di fonte di pericoli vaghi e spesso ineffabili, ma presenti ovunque. Dato che il pericolo maggiore è costituito dalla morte, definitiva e perciò fuori portata, è utile condensare la paura diffusa in una parte del mondo, o in una categoria di persone, che sia facilmente riconoscibile dotata di un nome e limitata. Il guaio è che colpire uno dei bersagli alternativi o sostitutivi reca al massimo un sollievo temporaneo: nessuno può veramente competere in importanza con la fonte principale dell'orrore, e

normalmente i colpi diretti contro un bersaglio sostitutivo finiscono ampiamente fuori centro per quel che concerne la causa vera del terrore. Esiste perciò una domanda inesauribile di preoccupazioni sostitutive sempre nuove, ancora non screditate perché non sperimentate. Tutte devono comunque essere collegate alla "difesa del corpo".

In ogni guerra si combattono il nemico esterno e gli agenti del nemico infiltrati o paracadutati al di qua della linea del fronte. Il grasso appartiene a questa seconda categoria. Il grasso è per l'individuo in guerra ciò che la quinta colonna di spie, sovversivi, fiancheggiatori o sabotatori sono per le nazioni in guerra: essenzialmente un corpo estraneo, che agisce all'interno della fortezza assediata per ordine o a vantaggio del nemico oltre le mura. Il grasso è nel corpo ma non del corpo; come gli stranieri di nazionalità nemica deve essere tenuto sotto stretta sorveglianza per poterlo bloccare ed espellere, cacciare dal corpo ("aspirare") o affamare fino all'estinzione.

Poiché la mortalità intrinseca e irrimediabile del corpo è la verità che si vuole (o forse si ha bisogno di) tenere segreta, i pericoli che si temono e si combattono sono tendenzialmente quelli provenienti dall'esterno del corpo. Tuttavia, vi si crede soprattutto quando risiedono nel punto d'incontro tra il corpo e il resto del mondo: in particolare intorno agli orifizi del corpo dove il traffico e lo scambio purtroppo inevitabili sono più intensi. Si dovrebbe fare attenzione a tutto quello che entra nel corpo: quello che si mangia, si beve, si inala. Il destino mortale di ogni metabolismo (un'altra questione troppo complessa da gestire) viene perciò spiegato con la gran varietà di sostanze ingerite, mettendo ogni volta sotto accusa un tipo diverso di alimenti. Poiché nessuna dieta salva dalla morte chi la pratica, un certo assortimento di ingredienti proibiti, o un certo modo di combinarli, deve essere prima o poi sostituito con un altro, non necessariamente migliore, ma diverso. (In termini psicologici, la formula nuovo e migliore" è pleonastica: nuovo e "migliore" sono sinonimi.) L'effetto emotivamente gratificante, appagante, prodotto dalla non-assunzione delle sostanze su cui si concentrano le proprie paure prima o poi svanirà rapidamente, per cui è improbabile che la sperimentazione di nuove diete subisca battute d'arresto. Lo stesso vale per l'adozione di un regime di vita corretto e appropriato, che miri a espellere "dal proprio sistema" le sostanze sbagliate. Si ritiene che il corpo sia infestato da innumerevoli

sostanze superflue, non desiderate e assolutamente dannose, le quali devono condividere il destino del grasso: essere distrutte o espulse. Di nuovo, poiché nessun ordine di espulsione può rendere l'obiettivo finale più vicino, l'indice accusatore non riposa mai a lungo, dovendo sempre cercare nuovi colpevoli.

Il caso del grasso mette in luce anche altre caratteristiche distintive della preoccupazione ossessiva per il corpo in quanto ricettacolo delle paure generate dalla privatizzazione della precarietà dell'esistenza.

Il popolo dei Weight Watchers assomiglia straordinariamente a una comunità: i membri cercano fortemente la compagnia reciproca, si recano regolarmente alle riunioni, partecipano ai rituali settimanali e sincronizzano le attività che normalmente svolgono tra un incontro e l'altro, dedicandole di comune accordo all'esecuzione di qualsiasi cosa siano stati invitati o indotti a fare. Tutti accettano di buon grado e senza riserve le stesse norme comportamentali, e tutti, benché non con lo stesso entusiasmo e lo stesso successo, cercano di seguirle alla lettera. Ma la somiglianza con la comunità modello come viene descritta (o postulata) dai sociologi finisce qui. La "comunità" dei Weight Watchers si riduce a una sola funzione: riprodurre a più voci quegli interessi che per loro natura possono essere espressi e gestiti solo individualmente. È una comunità non "più grande della somma delle sue parti". Tutto quello che fa è radunare - in modo che tutti possano vedersi e ascoltarsi l'un l'altro - un certo numero di problem solvers isolati, i quali non sono meno soli per il fatto di essere insieme.

Al contrario, dopo ogni incontro sono ancora più consapevoli della propria solitudine, ancora più convinti che qualunque cosa li affligga provenga da loro e che qualsiasi miglioramento della propria dolorosa condizione dipenda solo da loro.

L'unico cambiamento prodotto nella loro condizione dalle periodiche magie rituali del comune vangelo è che ora sanno di non essere soli nella propria solitudine, sanno che altri "come loro" sono condannati a combattere simili battaglie solitarie e destinati a contare soltanto sulla propria volontà, sulla propria capacità di resistenza e sulla propria intelligenza. Il caso del grasso dimostra che, una volta privatizzato e affidato alle risorse individuali il compito di affrontare la precarietà dell'esistenza umana, le paure esperite individualmente possono solo essere "contate", ma non condivise o fuse in una causa comune e rimodellate

nella forma di azione congiunta.

La privatizzazione delle paure possiede la capacità di auto-perpetuarsi. Non esiste un nesso ovvio tra terrori privatizzati e cause comuni, un modo per passare dagli uni alle altre grazie al confronto e all'interazione.

La sola forma di associazione immaginabile in tali condizioni si configura come una sorta di "comunità-attaccapanni", o "comunità-piolo": un gruppo che si costituisce mediante la ricerca di un piolo al quale appendere contemporaneamente le paure di molti individui. Il grasso, per esempio. Di quando in quando saltano fuori nuovi pioli, che (diversamente dal problema grasso", il quale rivela con estrema chiarezza la natura privata dell'afflizione che ha riunito le persone interessate) rendono visibile una causa comune in un senso più forte, mostrando cioè come una tale causa potrebbe effettivamente progredire se tutti coloro che temono il danno individuale unissero le loro forze e agissero compatti; la consapevolezza della "forza numerica" potrebbe a sua volta portare a percepire la causa come una questione di benessere pubblico, e non come aggregato di ossessioni private alla ricerca di uno sfogo comune: una via d'uscita più affidabile e rassicurante proprio perché utilizzata da tanti altri. Tra tutti questi pioli (che si presentano come rigonfiamenti, e che perciò possono mascherare le vere afflizioni, le preoccupazioni, le traslazioni e gli spostamenti psicologici che li rendono attraenti, e fuorviare così l'analista), se ne possono trovare di assai diversi, almeno quanto lo sono la prospettiva di un riciclaggio di sostanze velenose nelle immediate vicinanze, la scarcerazione di un pedofilo giudicato colpevole, l'indulgenza verso i responsabili del fumo passivo e la notizia che una vicina area dismessa sia stata destinata a campo nomadi. Le vere molle dell'azione, in questi casi, possono essere molto difficili da individuare, ma non differiscono nella sostanza da quelle che sono all'opera in altri generi di "comunità-piolo", più immediatamente riconoscibili. Come quelle, traggono la loro forza dagli sfoghi messi a disposizione di una paura e di una rabbia represses che, tutt'al più, sono collegate al "problema in questione" solo indirettamente. Come in quei casi più evidenti, a causa della loro equivocità e della loro macroscopica inadeguatezza i "problemi in questione" possono generare solo aggregati fugaci, effimeri, in definitiva deludenti e frustranti, incapaci di rimandare a qualsiasi cosa possa essere pensata come "comunità autentica [28].

La precarietà privatizzata indossa molte maschere, ma difficilmente mostra il suo vero volto che, come quello di Medusa, possiede il potere di pietrificare chiunque lo guardi.

Paure che cambiano

Per quanto le comuni traduzioni delle paure in azioni individuali siano inaffidabili e in definitiva frustranti nel caso della precarietà privatizzata, lo sono persino di più nel caso dell'incertezza e dell'insicurezza. In effetti, sembra che gli individui non possano far molto, singolarmente o collettivamente, per contrastare, e tanto meno sconfiggere, le minacce alla sicurezza della loro condizione sociale o alla certezza delle loro prospettive future. Non sanno dove dimorino tali minacce, e scoprirlo è difficile; alla fine possono solo supporre che si trovino ben oltre la portata delle capacità individuali reali o immaginate. I tentativi di localizzarle, quando vengono intrapresi, sfociano spesso nella rassegnazione o nella disperazione, cioè in un atteggiamento del tipo: "Non c'è niente che io possa fare".

Un simile atteggiamento non è del tutto ingiustificato.

Non c'è niente di risolutivo che i dipendenti, a qualsiasi livello, possano fare se l'impresa per cui lavorano ha deciso, con un breve preavviso o senza alcun preavviso, di spostare altrove la propria attività o di avviare un'altra fase di "razionalizzazione" con un ridimensionamento: riducendo la propria forza lavoro, tagliando i costi dell'amministrazione oppure svendendo o chiudendo i settori non redditizi dell'azienda.

Ma gli individui possono fare ancora meno per impedire la svalutazione del proprio know-how o l'esaurirsi della domanda di mercato per le loro specifiche capacità. L'idea di manipolare le cause più profonde di simili colpi del destino - per esempio le "forze del mercato", notoriamente oscure, le imperscrutabili "leggi della competizione", le oscillazioni apparentemente immotivate delle borse valori o le misteriose "pressioni della globalizzazione" - sembra del tutto stravagante alla grande maggioranza degli individui che ne subiscono le conseguenze. Cercare una guida nell'astrologia, nella chiromanzia o nelle pratiche occulte, così come cercare un futuro sicuro acquistando i biglietti della lotteria, non sembra tanto irrazionale in

confronto ad altre forme di azione preventiva o riparatrice attuate dagli individui.

È come la storia di quell'ubriaco che cercava una banconota perduta sotto un lampione: non perché l'avesse perduta lì, ma perché la parte di marciapiede sottostante era meglio illuminata. Il trasferimento dell'ansia dall'insicurezza e dall'incertezza globali, le sue vere cause, nel campo della sicurezza personale segue più o meno la stessa logica. Le minacce alla sicurezza personale reali o presunte, hanno il vantaggio di essere materiali, visibili e tangibili; questo vantaggio ne comporta un altro, da cui è superato e rafforzato: quello della relativa facilità con cui tali minacce si possono affrontare e forse anche neutralizzare. Non può sorprendere che tale trasferimento sia così comune; e neppure che, di conseguenza, le preoccupazioni generali per la sicurezza personale, ribattezzata legge e ordine", ridimensionino l'interesse generale per i meccanismi che producono insicurezza e incertezza, nonché la propensione generale a bloccare o quantomeno rallentare la loro azione.

Pertanto, quello cui oggi siamo di fronte è una sorta di "sovraccarico di sicurezza personale". L'istinto normale di sopravvivenza e di difesa è stato caricato di sentimenti che vanno ben oltre la sua capacità di sopportarli. Ora quell'istinto è condannato a mandar giù, riciclare e scaricare i detriti psicologicamente velenosi delle battaglie perdute per la certezza e la sicurezza. Per di più a causa dell'accumulo di scarti da parte della collettività e del generale smantellamento degli impianti di riciclaggio dei rifiuti, il lavoro di smaltimento ricade in pieno e completamente sull'individuo. Quando le collettività smettono di costruire e mantenere in buono stato le mura e i fossati che circondano la città, alle persone che vi abitano non resta che frequentare corsi di karate. Il risultato complessivo è stato vividamente descritto da Ronald Hitzler:

Isolarsi, chiudersi dentro, nascondersi: oggi sono questi i modi comuni di reagire alla paura delle cose che accadono "là fuori", che sembrano celare ogni tipo di minaccia. Serrature di sicurezza alla porta, portoni e cancelli sprangati, sistemi di sicurezza multipli, allarmi e videocamere si sono diffusi dalle ville dell'alta borghesia alle zone medio-borghesi. Vivere dietro un muro di serrature meccaniche e sbarramenti elettronici, allarmi sonori, spray irritanti e lacrimogeni fa parte della strategia di sopravvivenza urbana dell'individuo

I meccanismi all'opera dietro la costruzione dell'incertezza e dell'insicurezza sono ampiamente globali, per cui restano al di là della portata delle istituzioni politiche esistenti; soprattutto al di là della portata delle autorità statali elette. Come ha osservato Manuel Castells, [30] il mondo attuale è tenuto insieme da una serie di reti sovrapposte: reti di borse valori, di canali televisivi di computer o di stati. Le reti sono luoghi di "flusso": flusso di potere, capitale, informazione; un processo ormai essenzialmente libero da vincoli spaziali e temporali.

L'esperienza di chi naviga in Internet funge da cornice cognitiva essenziale a questa descrizione. Castells sostiene che viviamo in una società di classe senza classi, in un "casinò elettronico globale" in cui capitale e potere penetrano nell'iper-spazio della circolazione pura e non si incarnano più nelle classi "capitalistiche" o "dominanti". La politica, d'altro canto, rimane un fatto essenzialmente locale, e poiché il linguaggio della politica è l'unico che ci consenta di parlare di cure e medicine per le miserie e le preoccupazioni comuni, la classe politica mostra una tendenza naturale a cercare spiegazioni e rimedi in un ambito prossimo al terreno familiare dell'esperienza quotidiana.

Esiste dunque una disposizione perfettamente intelligibile delle élite politiche a spostare e localizzare le cause di ansia più profonde - cioè l'esperienza dell'insicurezza esistenziale e dell'incertezza - nella preoccupazione generale per le minacce alla sicurezza personale (minacce già sottoposte a un'operazione analoga). Questo spostamento è politicamente (cioè elettoralmente) allettante, e ciò per una ragione pragmatica molto convincente. Poiché le radici dell'insicurezza affondano in luoghi anonimi, remoti o inaccessibili, non è immediatamente chiaro che cosa i poteri locali visibili possano fare per porre rimedio alle affezioni attuali. Se si riflette attentamente sulle promesse elettorali dei politici di migliorare la vita di tutti aumentando la flessibilità dei mercati del lavoro, favorendo il liberismo, creando condizioni più allettanti per i capitali stranieri ecc., si possono cogliere, casomai, i segni premonitori di una maggiore insicurezza e incertezza. Ma sembra esistere una risposta ovvia, semplice all'altro problema, quello connesso alla sicurezza personale dei cittadini in quanto collettività. I

poteri statali locali possono sempre essere impiegati per chiudere le frontiere ai migranti, per inasprire le norme sul diritto d'asilo, per fermare ed espellere gli stranieri indesiderati, sospettati di possedere inclinazioni odiose e condannabili. Possono mostrare i muscoli combattendo i criminali, essere "inflexibili nella lotta al crimine" costruire più prigionieri, mandare più poliziotti in servizio attivo, rendere il perdono dei condannati più difficile e persino, per soddisfare i sentimenti popolari" seguire la regola: "criminale una volta, criminale per sempre" [31].

Per farla breve, i governi non possono francamente promettere ai loro cittadini un'esistenza sicura e un futuro certo; ma possono per il momento alleviare almeno in parte l'ansia accumulata (approfittandone anche a fini elettorali) con l'esibire la loro energia e determinazione in una guerra contro gli stranieri in cerca di lavoro e altri estranei penetrati senza invito nel giardino di casa, un tempo pulito e tranquillo, ordinato e accogliente. Agire in questo modo potrebbe recare grandi soddisfazioni; sarà pure un'impresa modesta ed effimera, ma potrebbe compensare la sensazione avvilente di non sapere che cosa fare davanti a un mondo insensibile, distaccato e indifferente.

Nella sua penetrante ricerca sulla xenofobia tra i giovani londinesi Phil Cohen riferisce di uno dei suoi intervistati, di nome John, alla ricerca disperata, benché sostenuta da una determinazione esemplare, di una definizione di "britannicità" che includesse se stesso ma escludesse una categoria piuttosto cospicua di persone di colore, la cui espulsione dalla comunità locale sembrava quantomeno un obiettivo raggiungibile e perciò allettante. Cohen spiega tanta determinazione con il fatto che "questa costruzione immaginaria fa sentire John parte di qualcosa di molto più grande di lui e anche di immensamente forte" [32]. La forza era una delle qualità che a John, come a molti altri nella sua situazione di persona giovane senza molte opportunità di vivere una vita dotata di senso in un mondo respingente e impenetrabile, mancava di più; d'altra parte, non voleva perdere del tutto la speranza di poter rendere la sua vulnerabile esistenza un po' meno precaria e un po' più sicura".

Nel linguaggio dei politici in caccia di voti attenti soprattutto ai sondaggi d'opinione, i sentimenti diffusi e complessi di *Unsicherheit* sono ridotti a preoccupazioni molto più semplici per la legge e l'ordine (cioè, per la sicurezza del proprio corpo, della propria famiglia e dei

propri beni), mentre il problema della legge e dell'ordine, a sua volta, viene spesso confuso con la presenza problematica di minoranze etniche, razziali o religiose e, più generalmente, di stili di vita estranei, di qualunque comportamento deviante o semplicemente anormale".

Tuttavia, spiega Antoine Garapon, il senso diffuso e pervasivo di insicurezza e vulnerabilità che emana dal mondo polifonico oscuro e imprevedibile rende praticamente impossibile definire l'esperienza in modo univoco e pronunciare giudizi certi; e così indebolisce la nozione stessa di comportamento deviante. Ma "quando ciò che veniva considerato deviante diventa normale, tutto ciò che è normale è sospettato di essere deviante". Per come appaiono le cose attualmente, è lecito pensare che "il destino del diritto penale postmoderno sia la nuova istituzionalizzazione dell'antica dialettica tra contaminazione e purificazione, con i meccanismi sacrificali che l'accompagnano". Oggi, il crimine non è più stigmatizzato e condannato in quanto violazione della norma, ma in quanto minaccia alla sicurezza personale. "L'eccesso di velocità, il fumare in pubblico [tabagisme] e il reato sessuale sono tutti trattati nello stesso modo, cioè in termini di politica di sicurezza pubblica." [32] È palese la tendenza universale a "trasferire tutti gli affari pubblici nell'ambito della giustizia penale" [33]: a criminalizzare tutti i problemi sociali, e in particolare quei problemi che sono giudicati, o che possono essere costruiti, come minacce alla sicurezza della persona, del suo corpo e dei suoi beni.

Tradurre le croniche, irreprimibili preoccupazioni per la sicurezza esistenziale dell'individuo nella necessità di combattere il crimine reale o potenziale, e quindi di garantire la sicurezza personale di tutti, è uno stratagemma politico efficace e può recare notevoli vantaggi elettorali. Per fare solo un esempio, un'indagine condotta dalla televisione pubblica nell'ottobre 1997 mostrava come i danesi fossero più preoccupati per la presenza degli stranieri che per la crescente disoccupazione, il degrado dell'ambiente o qualsiasi altro problema. [34] E l'opinione della maggioranza, secondo l'International Herald Tribune" del 17 novembre 1997, aveva provocato un certo malumore tra gli stranieri: la ventiduenne Suzanne Lazare, arrivata a Copenhagen da Trinidad dodici anni prima, disse al corrispondente dell'IHT" che stava meditando di lasciare la Danimarca. "Il loro

atteggiamento è cambiato," disse dei suoi ospiti. "Ora i danesi ci guardano dall'alto in basso. La gente sta diventando molto fredda." Quindi aggiunse un commento pungente e sagace: "È curioso, anche nei confronti di se stessi".

Il raffreddamento del pianeta degli uomini

Un'osservazione davvero acuta, quella di Suzanne. La freddezza nei confronti degli "stranieri che sono fra noi", gli alieni che diventano vicini e i vicini trasformati in alieni, segnala un abbassamento della temperatura in tutte le relazioni umane, e in ogni ambito della vita. Sono fredde le persone che hanno dimenticato da molto tempo quanto calore possa trasmettere la solidarietà umana; quanta consolazione, quanta serenità, quanto incoraggiamento e quanto piacere possano derivare dal condividere il proprio destino e le proprie speranze con altri: "altri come me", o più precisamente altri che sono "come me" proprio perché condividono le mie stesse difficoltà, la mia sofferenza e il mio sogno di felicità, e ancora di più perché io sono sensibile alle loro difficoltà, alla loro sofferenza e ai loro sogni di felicità.

Nel suo romanzo *L'identità*, Milan Kundera riflette sul destino storico dell'amicizia umana. C'era un tempo, medita il protagonista, in cui essere amici voleva dire sostenersi a vicenda in una battaglia; essere pronti a sacrificare il proprio bene, la propria vita se necessario, per una causa che poteva essere difesa solo in quanto comune e in comune. La vita era fragile e piena di pericoli; l'amicizia poteva renderla un po'

più solida e sicura. Le minacce a un amico potevano essere allontanate, e i pericoli resi meno estremi, se tutti gli amici si mettevano insieme per contrastare all'unisono l'avversità. Oggi al contrario, né le minacce né i pericoli possono essere evitati, o anche soltanto resi meno angosciosi, grazie alla solidarietà degli amici. Sono semplicemente minacce e pericoli di tipo diverso: come se fossero destinati a colpire le loro vittime separatamente, quando verrà il loro turno; come se dovessero essere subiti in solitudine. Le sofferenze individuali non sono più sincronizzate: la catastrofe sceglie a quale porta bussare, in quale giorno, a quale ora. Le visite sono apparentemente scollegate. E le sventure non sono i crimini di un nemico cui le vittime possano attribuire un nome, contro il quale possano

puntare il dito e unire le proprie forze per contrastarlo e farlo retrocedere. I colpi del destino sono inferti da forze misteriose, di provenienza diversa, nascoste dietro nomi bizzarri e impenetrabili, come: mercati finanziari, condizioni globali di scambio, competitività, offerta e domanda. Come possono essere utili gli amici quando si perde il lavoro a causa dell'ennesimo "ridimensionamento", quando ci si rende conto del carattere obsoleto di capacità acquisite con fatica, dell'improvviso deterioramento dei rapporti di vicinato, familiari o sociali?

Secondo Kundera, i contemporanei potrebbero reagire soltanto in due modi al genere di sciagure che un tempo si abbattevano sulle persone. Alcuni potrebbero mostrare indignazione, unire le loro voci al coro che accusa le vittime, ridicolizzare e deridere i buoni a nulla che hanno attirato su di sé la malasorte; costoro potrebbero essere giustamente considerati nemici dalle sfortunate vittime. Altri potrebbero mostrare compassione e astenersi dal mettere il dito sulla piaga; fingere che niente sia successo e andare avanti come prima, senza peraltro far nulla per migliorare la situazione: perché riconoscono, direttamente o indirettamente, la loro impotenza, oppure perché non intendono aggiungere l'ingiuria al danno. Le persone di questo secondo tipo - le persone misurate e sensibili, gentili e garbate - sono quelle che incarnano meglio l'idea dell'amicizia come può essere realisticamente concepita al giorno d'oggi. Nel mondo attuale la scelta è tra il malanimo e l'indifferenza. L'amicizia stile "uno per tutti, tutti per uno" è stata praticamente espulsa dalla sfera del possibile. Non c'è da stupirsi se la gente sta diventando fredda...

Non è che abbiamo perduto l'umanità, il fascino e il calore che i nostri antenati esibivano con naturalezza; piuttosto, le nostre sofferenze sono di natura tale da impedirci di eliminarle o mitigarle condividendo sentimenti di affetto anche molto profondi. Le sofferenze che ci tormentano quasi in continuazione non si sommano e perciò non uniscono le loro vittime. Le nostre sofferenze dividono e isolano: i nostri tormenti ci separano, lacerando il tessuto delicato delle solidarietà umane.

Vorrei ribadire una cosa già detta all'inizio. Le sofferenze e i disagi contemporanei sono dispersi e diffusi; e così il dissenso che producono. La dispersione del dissenso, l'impossibilità di concentrarlo e di ancorarlo a una causa comune, nonché di dirigerlo

contro un colpevole comune, rende solo più acute le pene. L'individualità, l'"autenticità dell'io", era un bel sogno e uno sprone al perseguimento di obiettivi grandiosi in un'epoca in cui lo sguardo invadente e onnipresente della comunità e la pressione a conformarsi quasi soffocavano l'espressione individuale. È diventata spiacevole quando il sogno si è avverato e l'individuo - nel suo trionfo o nella sua umiliazione - è stato lasciato solo sul campo di battaglia. Vittorie e sconfitte sono diventate ugualmente amare, odiose e ripugnanti quando si è stati costretti a rallegrarsene o dolersene per conto proprio.

Il mondo contemporaneo è un contenitore colmo fino all'orlo di una paura e di una frustrazione diffuse, alla ricerca disperata di un tipo di sfogo che chiunque soffra possa ragionevolmente sperare di avere in comune con altri. Il forte desiderio di questo tipo di sfogo, come ci ricorda Ulrich Beck, "non contraddice l'individualizzazione, ma è in realtà un prodotto dell'individualizzazione diventato patologico". [35] La vita individuale è ipersatura di cupi pensieri e sinistre premonizioni, tanto più terrorizzanti in quanto subiti in solitudine, e in quanto sfuggenti e spesso non specifici. Come nel caso di altre soluzioni ipersature, un granello di polvere è sufficiente a innescare un violento processo di agglomerazione.

Ricordate la versione girardiana del "peccato originale" che ha dato origine alla comunità umana? Essa va in qualche modo (ma certamente non sempre) nella direzione di un'"attribuzione di senso" alla rinascita di un'ostilità tribale che sembrerebbe altrimenti sconcertante, date le vere cause dell'ansia e delle paure attuali. Tuttavia, si dovrebbe cercare di non superare il confine oltre il quale la storia non può più fare da guida, e presupporre che la sua evidente capacità di attribuire un senso ne faccia l'unico scenario reso possibile da tali ansie e paure, nonché l'unico scenario prevedibile. Faremo bene a ricordare che nessuna delle risposte e nessuno dei percorsi seguiti in conseguenza di quelle risposte è una scelta predeterminata, che tali risposte e percorsi sono solo sviluppi plausibili e che la scelta tra questi e il modo in cui sono messi in scena dipende ogni volta non solo dagli attori che recitano la parte dei protagonisti, ma anche dalle moltitudini di anonime comparse e anonimi macchinisti.

Per ciò che riguarda queste comparse e questi macchinisti, non si può fare affidamento su di loro per

la scelta di una linea di condotta priva di ambiguità. Non c'è coordinamento, il legno è marcio, dalle strutture apparentemente forti e salde spuntano chiodi arrugginiti, le fondamenta credute salde come roccia si sbriciolano come mucchi di sabbia: tutte cose che tendono a instillare la paura. Ma possono anche indurre il riso, che alla fine è come un rumoroso sospiro di sollievo, perché le avversità non sono così potenti come sembrano, e il corso degli eventi non è esattamente il destino che non lascia alle vittime altra scelta che obbedire. Come scrive Milan Kundera nel suo stile inimitabile:

Le cose private di colpo del loro senso presunto, del posto assegnato loro nel preteso ordine delle cose [...] provocano in noi il riso. Vi è in esso qualcosa di malefico (le cose si rivelano di colpo diverse da come volevano far credere di essere), ma anche una parte di benefico sollievo (le cose sono più lievi di come apparivano, ci lasciano vivere più liberamente, smettono di opprimerci con la loro austera serietà). [36]

In ogni risata c'è un po' di quell'ambiguità: è un male che le cose non siano così stabili e attendibili come vogliono far credere di essere; è un bene che non siano così rigide e soffocanti come appaiono. È un bene essere più liberi di quanto si pensasse di essere; è un male sentirsi ripetere in continuazione che le persone libere non hanno nulla e nessuno cui attribuire la colpa della propria situazione se non se stesse. In realtà, si direbbe che paura e riso non siano contrapposti. Sono rami che si sviluppano dallo stesso tronco. In ogni risata c'è una debole eco di paura. La speranza è che vi sia un accenno di riso in ogni moto di orrore.

Giusto per rendere la situazione ancora più complessa e confusa, Kundera ritiene che esistano due tipi di riso, benché molto difficili da distinguere. Quando l'angelo, racconta Kundera (gli angeli non sono dalla parte del Bene, bensì della creazione divina. Il diavolo, al contrario, è uno che rifiuta di attribuire al mondo divino un qualsiasi significato razionale), ha sentito per la prima volta la risata del maligno, "sapeva di dover reagire subito, in un modo o nell'altro, ma si sentiva debole e inerme. Non riuscendo a inventare niente di nuovo, ha scimmiettato il suo rivale". E così gli angeli e il diavolo hanno continuato a emettere suoni straordinariamente simili, ma dando loro significati diversi ed esprimendo pensieri del tutto opposti: "Mentre la risata del diavolo designava

l'assurdità delle cose, l'angelo voleva, al contrario, rallegrarsi del fatto che tutto, quaggiù fosse ben ordinato, concepito con saggezza, buono e pieno di senso".

Qual è il risultato di tutto questo?

Gli angeli [hanno] ottenuto comunque un risultato. Ci hanno messo nei guai con la loro impostura semantica. Non c'è che una parola per designare sia la loro imitazione del riso sia il riso originale (la risata del diavolo). Ormai non ci rendiamo neppure più conto che la stessa manifestazione esteriore nasconde due atteggiamenti profondi affatto contraddittori. C'è un primo ridere e un secondo ridere, e noi non abbiamo parole per distinguerli l'uno dall'altro.

Vorrei aggiungere che ognuno di noi ha in sé un diavolo e un angelo. In realtà, ci siamo fatti l'idea che la presenza del diavolo e degli angeli spieghi due sentimenti diversi, così diversi che ci riesce difficile credere che provengano dallo stesso cuore e nascano in risposta alla stessa esperienza. Potremmo sentire entrambi i tipi di riso quando ridiamo, se solo ascoltassimo attentamente: ma raramente lo facciamo. Questo è il motivo per cui l'"impostura semantica", nella maggior parte dei casi, funziona così bene.

2.

In cerca di rappresentanze

Nel suo acuto saggio sul carnevale secondo Mikhail Bachtin, Ken Hirschkop mette in luce lo stretto legame postulato da Bachtin tra paura e potere. Bachtin aveva indagato la paura da cui origina il potere. Ciò che aveva trovato, là dove nasce il potere, era una paura cosmica: del tutto simile alla paura "tremenda" di Rudolph Otto e parzialmente simile alla paura "sublime" di Kant paura davanti all'incommensurabilmente grande e all'incommensurabilmente potente: davanti ai cieli stellati, alla massa materiale delle montagne, al mare; e paura di sconvolgimenti cosmici e catastrofi naturali nelle antiche mitologie, nelle visioni del mondo, nei sistemi di simboli, negli stessi linguaggi e nelle forme di pensiero relative. [...] Questa paura cosmica, fondamentalmente non mistica in senso stretto (in quanto paura davanti al potere materialmente grande e materialmente indefinibile), è usata da tutti i sistemi religiosi per annullare la persona la sua coscienza [01].

Quella paura cosmica, sublime, era, secondo Bachtin, l'archetipo del potere mondano, terreno; un potere che, tuttavia, aveva riplasmato il suo primitivo modello in paura ufficiale, la paura del potere umano non ancora pienamente umano, costruito dall'uomo ma superiore alla capacità umana di opporvisi.

Potremmo aggiungere che, diversamente dall'archetipo cosmico, la paura ufficiale doveva essere, e in effetti era, fabbricata: progettata, costruita su misura aveva bisogno di copie fatte dall'uomo dei cieli stellati e delle masse montuose; come quelle era distante e inaccessibile, ma diversamente da quelle inviava un messaggio chiaro e inequivocabile ai mortali. Nelle leggi portate da Mosè al popolo di Israele riecheggiava il rombo dei tuoni sulla cima del Sinai. Ma le leggi rendevano esplicito ciò che i tuoni lasciavano intendere solo vagamente. Le leggi offrivano risposte, affinché si smettesse di fare domande. Dalla minaccia ignota era stata evocata la richiesta di obbedienza ai comandamenti noti. Il potere mondano aveva riplasmato la paura primitiva nell'orrore della deviazione dalla regola.

Ora, nella sua incarnazione ufficiale, la paura cosmica era stata mediata. Non era diminuita: era stata soltanto domata e addomesticata. Come un sinistro

auspicio, volteggiava liberamente sulla valle di lacrime, ormai di casa tra i suoi abitanti.

Ottenne una dimora terrena, ma non per questo divenne più accessibile: la sua nuova residenza era sì sulla cima di una collina invece che in cielo, ma l'accesso era strettamente sorvegliato.

Paura e riso

Diversamente dalle potenze cosmiche, le loro copie terrene parlavano, e lo facevano per essere udite e obbedite. Questo, in un certo senso, era rassicurante: i mortali sapevano bene, o credevano di sapere, come placare la collera delle potenze e quindi come tacitare la paura. Si trattava di fare un patto, un accordo i cui termini fossero chiari a tutti: notti tranquille in cambio di remissività e sottomissione durante il giorno. Ora ci si poteva spostare sulla scena ripetendo le battute che il dramma della vita richiedeva; finché si seguiva il copione alla lettera si poteva confidare sul fatto che le terribili potenze continuassero pacificamente a sonnacchiare dietro le quinte.

Il "momento costitutivo" di ogni potere terreno è, secondo Bachtin, "violenza, repressione, menzogna, trepidazione e paura dei soggiogati". È questo, a suo parere, "il crimine sovra-giuridico di ogni potere". Commenta Hirschkop: "L'essenza della paura politica è la consapevolezza della propria totale vulnerabilità davanti all'altro, e non la preoccupazione per un pericolo specifico". Anche in questa prospettiva, la paura ufficiale è la copia del suo archetipo: la paura cosmica. Ma anche il prodotto di quest'ultima deve essere fabbricato con cura: la vulnerabilità deve essere costruita su misura. Non è sufficiente enunciare le regole che devono essere rispettate. Occorre anche il terrore della punizione che segue alla trasgressione delle regole, quale che sia la regola trasgredita. Si potrebbe sostenere che tutte le regole sono sagge; ma la conformità alla regola, qualunque regola - alla regola in quanto tale - non è l'argomento in discussione. La paura che salvaguarda tale conformità deve essere una paura cosmica. Deve avere più di una somiglianza casuale con l'orrore puro di quell'insicurezza esistenziale ineluttabile e inestirpabile che viene quotidianamente rigenerata dalla memoria inesorabile della vulnerabilità ultima, cioè della morte.

Sennonché, per quanto provino a ripararsi dietro le forze cosmiche, i loro portavoce terreni rimangono irrimediabilmente umani, e quindi, come tutti gli umani, mortali. La paura cosmica non si riverserebbe nello stampo della paura ufficiale se non venisse fatta passare per l'imbuto della legge, ma le impronte delle dita umane sono difficili da cancellare dalle tavole dei comandamenti divini. Nella legge, la potenza imperturbabile delle forze cosmiche immortali e la fragilità dei suoi oggetti mortali si incontrano e si confondono. Come i suoi oggetti, la legge è vulnerabile, forse soltanto un po' meno.

Quanto lo sia può essere accertato mediante l'esperimento e la verifica. Il riso di Bachtin è il modo per ricordare che le cose stanno proprio così. È anche il modo per sfruttare le possibilità aperte da questo ricordare.

Lessing affermava che l'Illuminismo ci avrebbe affrancato dai miti della creazione, della rivelazione e della condanna eterna. Quando questo avvenne, la paura ufficiale perse una parte della sua sanzione cosmica: abbastanza ampia da permettere l'avvio della sperimentazione e della verifica. Dal primo Rinascimento in poi, sostiene Bachtin, paura ufficiale e riso non ufficiale, popolare, ingaggiano una lotta dalle vicende alterne e dall'esito imprevedibile. Il riso - dapprima confinato spazialmente e temporalmente nell'oasi del carnevale annuale - "rivelò un aspetto del mondo completamente diverso, decisamente non ufficiale, extra ecclesiastico ed extra-statale". Di fatto, il riso del carnevale fondò un altro mondo: un mondo festoso, del tutto immune dalla serietà ufficiale della piatta quotidianità. Quel mondo alternativo veniva visitato quando il primo mondo, quello ufficiale e serio, allentava o sospendeva il controllo per un po'. Le visite a quel mondo diverso, il mondo del riso, "liberavano dalla paura, avvicinavano il mondo alle persone". Da quel momento in poi, ci sarebbero stati due mondi invece di uno, e nella vita umana si sarebbero alternati paura e riso, proprio come nella convivenza umana si sarebbero alternate la conformità alla legge e l'esuberanza mai pienamente domata, impossibile da imbrigliare, dello stare insieme.

In che modo i due mondi si collegano l'un l'altro? Forse non esiste una risposta di per sé esauriente a questa domanda.

La relazione reciproca tra i due mondi è probabilmente troppo complessa per ammettere una sola

risposta; o meglio, è abbastanza sfaccettata da consentire una serie di risposte diverse. Una prima risposta è: mediante la guerra. Una guerra di trincea regolare e continua, che alterna campagne periodiche a intervalli di quiete, oppure una guerra di guerriglia frammentata in una serie infinita di scaramucce e duelli. Un'altra risposta è: mediante la divisione del lavoro, che viene incontro ai bisogni disparati e contraddittori dell'omo irrimediabilmente duplex, sempre scisso tra disagio spirituale e piaceri terreni. Ma c'è una terza risposta: mediante la complementarità, con il riso che rende sopportabile la paura e la paura che mantiene il riso entro i limiti; con il riso che fornisce il sollievo necessario per riprendersi dalla paura di ieri e infonde la forza necessaria per affrontare le paure di domani; *Kraft durch Freude* come necessario supplemento alle stanze di tortura e ai campi di concentramento; danze in piazza, fiere e feste come aggiunta necessaria al terrore di massa. E c'è anche l'effetto valvola di sicurezza: il riso come scarica dei cascami di paura, una protezione contro le conseguenze della tendenza naturale di ogni potere a produrre paura ufficiale in eccesso.

Una risposta soddisfacente, se mai la si trovasse, sarebbe probabilmente un misto di tutte queste, e di altre ancora.

La modernità si presenta come condizione sociale endemicamente "trasgressiva". Essa ha violato molti confini rigidamente tracciati. Tra le diverse linee di demarcazione non rispettate rese confuse o cancellate nel corso della modernità c'è quella tra paura e riso. È come se una quotidianità cupa, satura di paura, e carnevali gioiosi, vissuti ridendo, fossero stati calcati in un mortaio e pestati tanto da rendere pressoché indistinguibili gli ingredienti del composto. Come nubi foderate d'argento, le paure tendono a essere foderate di riso, anche se gli echi di paure lontane si possono sentire in quasi tutti gli scoppi di riso. Ciò che di solito rimaneva confinato nei luoghi e nei giorni del carnevale ora si riversa nel tempo e nello spazio della vita. Lo stesso vale per la paura: non c'è più alcuna enclave in cui non possa penetrare.

Ci si domanda, tuttavia, se ha senso continuare a ripetere con Bachtin che il riso è il potere dell'impotenza e il punto limite cui le paure ufficiali "costruite su misura" dalle autorità costituite possono arrivare quando spezzano la resistenza dei loro governati. Sembra piuttosto che il potere moderno abbia

trovato un modo per attaccare il riso, il suo antico nemico, al proprio carro, per arruolarlo al proprio servizio. La paura non è più utilizzata per spegnere e far cessare il riso. È come se il potere avesse scelto il riso come suo più sicuro rifugio; come se la paura avesse bisogno di alimentare il riso per disporre di spazi più ampi in cui nascondersi e per far sì che la resistenza al potere che manovra la paura possa essere stroncata prima che inizi e, qualora esplodesse, lasciasse intatto ciò che incute paura. Come la Fenice sorge dalle ceneri, o la vecchia strega dalla vasca piena di sangue di vergine, così il potere sorge da un riso rigenerato.

Il profondo mutamento nella relazione reciproca tra paura e riso è accompagnato da un'altra svolta fondamentale messa in rilievo da Adorno: il capovolgimento dell'orientamento tendenziale nella relazione tra essenza e apparenza. La vera essenza, o l'essenza quale si vuole che sia, non è più situata nell'autenticità o nell'irriducibile unicità dell'io (il concetto racchiuso nell'idea di Carroll dell'"anima"); piuttosto, essa "trapassa in ciò che è nascosto dietro la facciata dell'immediato, dei presunti fatti, che ne fa quello che sono. Una tale essenza è soprattutto inessenza, l'organizzazione del mondo, che degrada gli uomini a mezzi del suo conservare, amputa la loro vita e la minaccia mentre la riproduce, e li illude che essa sia così per soddisfare il loro bisogno" [02].

Affermare che l'essenza si è spostata dalla parte delle apparenze, per cui tutti gli sforzi compiuti per coglierla conducono nel groviglio delle apparenze, e affermare che il riso è il suono mediante il quale la paura si rende udibile significa parlare dello stesso, identico processo. Il riso non è più indizio di ribellione; piuttosto, significa riconciliazione con la paura sottomissione alla paura e riconoscimento della sua invincibilità, decisione di prenderla alla leggera, intenzione di domarla e sfruttarla a proprio vantaggio; un'intenzione che, grazie all'espedito della privatizzazione della vita, diventa una polizza d'assicurazione contro la paura esistenziale. Uomini e donne non possono più ridere senza riconoscere alla paura il diritto di esistere; come dice Adorno, "l'individuo non è più capace di un impulso che non sia subito in grado di designare come esemplare di questa o quella costellazione pubblicamente riconosciuta" [03].

C'è stato un tempo in cui la paura ufficiale, "costruita su misura" dal potere, mediava il suo archetipo e

progenitore cosmico. Oggi siamo in presenza di una seconda mediazione. La paura ufficiale, concentrata da qualche parte nei luoghi del potere, è stata fatta a pezzi e polverizzata, e la polvere sollevata è stata sospinta sull'ampia distesa della vita individuale, dove si è posata. Ora tocca alla paura "costruita su misura", essa stessa una mediazione, essere mediata da infiniti terrori individuali sussunti sotto le categorie dell'incertezza, dell'insicurezza e della precarietà, le quali, tutte, proclamano (anche se non con la stessa enfasi e decisione) la potenza disumana del destino costruito dall'uomo.

L'individuo è stato lasciato libero di costruire le proprie paure, di battezzarle con nomi scelti da lui e di affrontarle a modo suo. La grande paura è stata scomposta in tanti piccoli elementi e poi privatizzata, e così il riso. A nessuno dei due è stata offerta la possibilità, o quantomeno una prospettiva vagamente realizzabile, di riagglomerarsi nella forma di grande oppressione o di grandiosa ribellione. Le paure private raramente si imbattono in altre paure private, e quando ciò accade non si riconoscono facilmente. Alla fine, questa difficoltà di coincidere e convergere, di combinarsi ed essere combinato, di unire ed essere unito è stata chiamata libertà individuale.

Quanto è libera la libertà?

Essere un individuo non significa necessariamente essere libero. La forma di individualità proposta nella società tardomoderna o postmoderna, e in verità la forma più comune in questo genere di società, l'individualità privatizzata, denota, essenzialmente, la condizione di non-libertà.

Nel suo brillante saggio sulle possibili vie di fuga dei contemporanei in lotta contro le incertezze da cui sono oppressi, Alain Ehrenberg sceglie un mercoledì sera dell'ottobre 1993 come momento rappresentativo di un importante passo in avanti. Viviane e Michel, una coppia normale e qualunque, come tante altre confuse tra gli abitanti della città, apparvero quel giorno alla TV francese (e quindi su milioni di schermi televisivi). In quell'occasione, Viviane poté dire di Michel: "Mio marito soffre di eiaculazione precoce", e lamentarsi del fatto che quando stava con lui "non provava mai piacere". Ebbene, questa fu una data storica per la

Francia (eventi simili sono accaduti in altri paesi in momenti diversi): un tabù importante era caduto una volta per tutte; parole impronunciabili in pubblico erano state rese pronunciabili; esperienze destinate a essere confidate soltanto agli intimi erano state rese adatte a una confessione pubblica. Come disse Jacques Pradel dieci anni dopo quell'evento [04] "abbiamo chiuso con tutto quello che abbiamo imparato in tanto tempo: che le emozioni sono segni di debolezza, che piangere è sbagliato e indecoroso. Rompiamo i tabù, esploriamo il territorio personale, attraversiamo la terra di nessuno dell'intimità". Anche questo è cominciato quel memorabile mercoledì sera: l'autorizzazione a esibire le emozioni in pubblico e a rivelare i segreti più intimi di un rapporto personale, quei segreti che prima, per il fatto di essere segreti, rendevano intima la relazione o trasformavano l'intimità in una relazione.

Per un curioso capovolgimento, la sfera privata, che ha sempre rivendicato il proprio diritto alla segretezza è stata ridefinita di punto in bianco come una sfera con diritto alla pubblicità. L'espropriazione ha assunto la forma della concessione. L'intrusione ha indossato la maschera dell'emancipazione.

Ma quella sera faticida accaddero molte altre cose, e cose più importanti di quelle citate. Tanto per cominciare, non è cambiato soltanto lo status delle faccende precedentemente confinate nella sfera privata; in ogni caso, non sarebbe potuto cambiare senza un mutamento parallelo nel significato del concetto di "pubblico". Questo concetto era riservato a cose ed eventi per loro natura "collettivi", cose o eventi che nessuno avrebbe potuto rivendicare come proprie faccende private, e ancora meno come proprietà esclusiva, ma in cui ciascuno poteva esigere di avere voce in capitolo per il fatto che influivano sui suoi interessi e sulle sue proprietà personali. Oggi è stata capovolta anche la definizione di "pubblico", diventato uno spazio in cui esibire faccende private e proprietà esclusive; e il fatto che nessuno possa ragionevolmente sostenere che esse influiscono sui propri interessi privati e sul proprio benessere è stato dichiarato non pertinente con la questione della loro messa in mostra. Certo è stato detto che quell'esibizione avviene "nell'interesse pubblico", ma in conseguenza di questo anche il significato di "interesse" ha subito un mutamento fondamentale, essendo stato ridotto a quello di curiosità e di "interesse" nel soddisfare quella curiosità. Rendere pubblica qualsiasi cosa susciti o

possa suscitare curiosità è diventato il nocciolo dell'idea di "essere di pubblico interesse".

E fare in modo che qualunque cosa resa pubblica sia messa in mostra in una forma abbastanza allettante da suscitare curiosità è diventato il criterio principale per giudicare ciò che "serve bene il pubblico interesse".

Il "pubblico" è stato svuotato dei suoi diversi contenuti, è stato privato di ogni agenda propria: ormai, è soltanto un agglomerato di guai, preoccupazioni e problemi privati. Lo tengono insieme le disperate richieste di aiuto degli individui, incapaci di dare un senso alle emozioni e agli stati d'animo privati, rimasti fin qui inespressi; le loro richieste di istruzioni su come esprimere tali emozioni in un linguaggio che gli altri possano comprendere; e le loro richieste di consigli su come far fronte al fluire di un'esperienza ormai così difficile da sopportare. L'elenco delle "questioni pubbliche" non è diverso da quello delle "faccende private"; e non è niente di più della somma delle sue voci.

Quando la loro presa è molto forte, gli innumerevoli "talkshow" simili a quelli proliferati in Francia dopo le confessioni pubbliche di Viviane e Michel svolgono una funzione di legittimazione. Usando l'autorità dei numeri ("Ci passano tutti"; "Può succedere a tutti"; per cui "Non bisogna vergognarsi ad ammettere quest'esperienza, e tanto meno vergognarsi di viverla") essi appongono un marchio di accettabilità pubblica (di più: di desiderabilità pubblicamente sancita) su certe emozioni. Offrono parole per esprimerle e la cornice cognitiva nella quale interpretarne il significato. Fornendo le parole e le chiavi di interpretazione, essi incoraggiano gli individui a cercare emozioni analoghe, ad aspettarsi di provarle, a chiedersi perché tardino ad arrivare e perché, quando arrivano, siano meno intense di quanto facessero sperare. I talk-show, perciò, legittimano l'espressione e al tempo stesso implicano, o inducono, o inculcano l'esperienza autentica o presunta, subita o cercata, che si suppone debba essere urlata per essere espressa.

Ma qui cessa l'aiuto del "pubblico". Non c'è più nulla che esso possa offrire, e tra le voci più vistosamente assenti dall'elenco delle offerte c'è la prospettiva di un uso collettivo di mezzi collettivi per affrontare e risolvere i problemi individuali. Il pubblico - l'assembramento di altri individui - può solo applaudire o fischiare, approvare o condannare, ammirare o deridere, incoraggiare o scoraggiare, elogiare o

rimproverare, spronare o dissuadere; non potrebbe mai promettere di fare qualcosa che l'individuo non possa fare da sé; di farsi carico del problema al posto dell'individuo in difficoltà (non essendo altro che un aggregato di agenti individuali, il pubblico che ascolta e commenta non è di per sé una rappresentanza); di assumersi la responsabilità dell'individuo.

Gli individui assistono ai talk-show soli con i loro problemi, e quando lo spettacolo finisce sono immersi ancora di più nella loro solitudine. Tutto quello che possono avere imparato - se non lo sapevano prima - è che la mossa successiva, quella dopo ancora e tutte le mosse future veramente importanti e decisive dovranno farle loro; che potranno contare soltanto sulla propria energia e determinazione. Gli altri potranno anche consigliarli, suggerire loro quali passi fare, ma spetta all'individuo decidere se seguire i consigli o no, e il peso delle conseguenze, di qualunque genere possano essere, ricadrà solamente su di lui. L'unica, grande lezione di cui resterà sicuramente traccia è che ciascuno può solo incolpare se stesso per le mosse che mancano il bersaglio o che falliscono l'obiettivo.

Gli spettatori apprendono in anticipo, molto prima di entrare nell'arena, che un'eventuale sconfitta sarà da imputare ai propri errori, alla propria negligenza e alla propria ignavia. Nel surrogato del forum pubblico, quale può essere il talk-show, l'oggettività serve soltanto a legittimare la soggettività monadica degli individui. E "soggettività" finisce per voler dire l'io, costretto a contare sulla propria forza e sulla propria astuzia nella sua lotta disperata per governare la vita tra correnti impetuose e insidiosi banchi di scogli, evitando gli errori che hanno fatto affondare il Titanic.

Sennonché, è stato in primo luogo il desiderio esplicito o tacito di sfuggire all'isolamento monadico a portare le monadi davanti allo schermo. Le monadi guardano e ascoltano avidamente perché trovano la condizione monadica sgradevole, forse del tutto insopportabile, e non vogliono più essere monadi. Gli individui sono diventati monadi perché si sono accorti che le reti che li legavano ad altre persone e che facevano di loro una parte di "totalità più ampie" erano state distrutte una dopo l'altra, o stavano per esserlo.

Qualunque cosa sia rimasta delle antiche reti di sicurezza fitte e molteplici, dà la sensazione di non essere più solida e affidabile; vediamo reti faticosamente intessute guastarsi subito o quasi subito, essere lacerate, fatte a pezzi con il minimo sforzo o

addirittura senza alcuno sforzo. È divenuto fin troppo evidente che non ci si può aspettare, come ci si aspettava in passato, che una volta intessute secondo le regole le reti si mantengano integre e resistenti, e abbiano solo bisogno di qualche saltuaria riparazione. Ora, per conservarle in buono stato, è necessario possedere un tipo nuovo di abilità; le consuete tecniche di lavorazione del tipo "una volta per tutte", meticolose e impegnative, devono essere sostituite con espedienti ad hoc, veloci e flessibili, di gestione della crisi. Le monadi tengono gli occhi incollati allo schermo nella speranza di poter imparare queste nuove tecniche dall'esperienza di altre monadi. I talk-show dicono loro come fare; in apparenza, li dotano degli strumenti necessari per sfuggire alla condizione monadica. Ma dicono anche loro che l'impresa riuscirà soltanto se vinceranno da soli il proprio disagio, senza contare su altre risorse che non siano le proprie.

Il nuovo know-how è costruito su misura per i contratti commerciali, che sono contratti basati sullo scambio reciproco: "Ti do qualcosa se tu mi dai qualcosa in cambio". Possono essere a termine, cioè rinnovabili a ogni scadenza in caso di valutazione soddisfacente oppure possono essere a tempo indeterminato, cioè revocabili da uno dei partner se una terza persona si impegna a fornire beni più allettanti o gli stessi beni a un prezzo inferiore. Sono anche contratti flessibili, nel senso che prevedono un'oscillazione dei termini della transazione tra interessi che non possono essere resi completamente compatibili. (Se lo fossero, convergerebbero spontaneamente e il contratto non sarebbe necessario.) Quali siano esattamente i termini dipende dall'equilibrio delle forze; possono modificarsi in seguito a uno spostamento di quell'equilibrio, e il massimo cui possa tendere un contratto è rendere meno allettanti per i partner oscillazioni troppo rapide. Infine, per ricavare il massimo vantaggio possibile da un contratto occorrono soprattutto capacità di trattare ed esperienza nel modo di presentarsi; occorre sapere "come vendere" se stessi e le proprie qualità reali o presunte, e come evitare di farlo a prezzo troppo basso.

In breve, il modo per recuperare la coesione che le monadi ricercano ricalca tendenzialmente la procedura della contrattazione/negoziazione/transazione. Le nuove reti devono essere cucite nella maniera in cui sulla scena politica si realizza una contiguità temporanea di interessi non del tutto coincidenti, mentre la scena

politica si modella sempre più sul mercato commerciale. A grandi linee, è questo che si intende con filosofia della "politica di vita", favorita e diffusa dalla cultura del talk-show. Come spiega Alain Ehrenberg [05] "la famiglia, come le coppie contemporanee, poggia tendenzialmente sul compromesso negoziato: la vita privata viene resa pubblica nella misura in cui si modella sulla procedura della discussione, della negoziazione e del compromesso attuata nello spazio politico". È proprio per questa ragione che gli spettatori hanno la sensazione che certi programmi riflettano la loro stessa esperienza, o comunque le interpretazioni che loro stessi hanno dato di eventi vissuti personalmente; ed è per questa ragione che i messaggi trasmessi arrivano a destinazione, sono credibili e in apparenza veritieri. La "realtà", nella forma che le viene data dai "programmi-verità", è - come spiega Ehrenberg - esattamente ciò che gli spettatori si aspettano che sia. Quelle immagini "confermano lo spirito del tempo, riciclano le rappresentazioni dominanti". Ma ciò non è tanto un esercizio di realismo quanto un tentativo di rendere realistico l'immaginario. Lo spettacolo è una copia della realtà, ma una copia così convincente che la realtà deve emularla se vuole essere riconosciuta per quella che è.

In questo immaginario reso realtà, l'individuo è lasciato libero; veramente, assolutamente libero, cioè libero di utilizzare le proprie risorse come meglio crede e di non dipendere più da altre risorse. La promessa dell'Illuminismo, secondo i non c'è nulla che la specie umana lasciata a se stessa non possa realizzare se solo le viene concesso il tempo sufficiente ad accumulare la necessaria conoscenza, è stata privatizzata, così come molte altre cose. La libertà del genere umano è stata tradotta in libertà di ciascuno dei suoi membri. La banconota di grande taglio è stata cambiata con un barile di monetine, il che permette agli individui di tenere del denaro in tasca. E farebbero bene a farlo, frugando anche se necessario, nelle tasche; infatti, le banconote di grande taglio, che un tempo erano affidate all'amministrazione delle specie e garantivano la solvibilità di ciascuno e di tutti collettivamente, non sono più al sicuro. La privatizzazione, non dimentichiamolo, comporta non soltanto l'assegnazione di fondi ai privati, ma anche (e nel lungo periodo soprattutto) la chiusura dell'erario pubblico e la revoca delle sue obbligazioni, per consentire ai privati di realizzare più facilmente le loro aspirazioni. Nelle

famose parole di Peter Drucker: "La salvezza non viene più dalla società". E nelle parole ancor più famose di Margaret Thatcher fulgido esempio di traduzione in realtà dell'immaginario:

"Non esiste una cosa come la società".

Sennonché, immaginare la società è ciò su cui si è basata per tutto il periodo moderno la fiducia nell'onnipotenza della specie umana. E immaginare la società è stato reso sensato e possibile dalle fitte reti di doveri e di obblighi in cui tutti i membri della società sono stati lentamente ma inesorabilmente imprigionati via via che acquisivano i loro diritti. È stato quanto ci si aspettava che ogni uomo e donna facesse o dovesse fare nella vita e della vita (il fatto stesso che fosse indubitabile e indiscutibile che dovesse essere fatto) ad alimentare la credenza in una logica o in un disegno superiore rappresentato dalla società nel suo insieme, un genere di società abbastanza potente fiduciosa in se stessa e ricca di risorse da far sì che l'individuo si astenesse dal porre domande moleste cui non sarebbe comunque stato in grado di rispondere da solo. Una simile fiducia non è facile da conservare per l'esperienza della vita tardomoderna o postmoderna; per una società che ha perduto molta della sua floridezza e della sua forza (forse tutta) dal momento che non chiede più molto e non ha molto da offrire in cambio, una società che svanisce dalla vita dell'individuo insieme con i comandamenti un tempo pronunciati nel suo nome e insieme alle reti di sicurezza che recano il suo marchio di fabbrica. Come osserva John Carroll: Oggi, l'accoglienza nelle due sfere principali della vita, quella dell'amore e quella del lavoro, è piuttosto tiepida sul piano pratico. Da un lato, la fiducia nel matrimonio e nella famiglia come fonti principali di benessere si è indebolita, e con essa i riti di ingresso e la rete di sostegno offerta dalla comunità. Dall'altro, la forte disoccupazione giovanile e la crescente precarietà del lavoro accentuano la sensazione che la tua società non abbia bisogno né voglia saperne di te. Se l'unico focolare che si prospetta loro è la famiglia in cui sono cresciuti, allora sono intrappolati tra due alternative: l'infanzia eterna e la morte. E il punk può diventare la musica archetipica del loro tempo, in quanto si rivolge a coloro che cercano di vivere senza credere nel futuro.

Con la rapida globalizzazione, e quindi con la crescente extraterritorialità, delle più potenti élite intellettuali - un genere di élite per le quali Jonathan

Friedman propone la sintetica definizione di "moderniste senza modernismo" (cioè senza una visione di uno stato globale delle cose essenzialmente migliore di quello attuale o senza la minima determinazione a favorire l'avvento di quel mondo migliore) - la leadership spirituale sta diventando obsoleta, nel senso che sta perdendo il suo ruolo tradizionale nel processo di integrazione sociale.

L'entusiasmo con cui una larga parte delle classi colte ha fatto propria la visione neo-liberale della "società inesistente" dimostra, secondo Carroll, il "venir meno della responsabilità sociale nelle élite che controllano le istituzioni decisive" e mostra come i potenziali produttori di significati e valori, messi a riposo anticipatamente, siano "demoralizzati" e "ripiegati su se stessi". È così, a ogni modo, che la vede il resto della società. Perciò non può sorprendere che tanti condividano, alcuni con gioia ma i più con cupa e più o meno profonda rassegnazione, la secca opinione di Drucker.

Mancando la fiducia nella finalità e nel destino collettivi della società intera, spetta agli individui, ciascuno a modo proprio, attribuire un significato agli obiettivi della vita. Perlopiù, non si tratta di un compito facile, ma diventa improbo quando nessun significato può contare su un'attribuzione sicura: abbastanza sicura da permetterle di sopravvivere alla fatica di imprimerla nella coscienza.

Dai leader della società non è ragionevole aspettarsi alcun sostegno. Anche se avessero abbastanza potere da conferire ai loro sermoni un'aura di solidità duratura e affidabile, non sarebbero di grande aiuto. Hanno smesso di essere dei predicatori da quando hanno esaurito gli argomenti per le loro omelie; ne resta uno solo, sul quale continuano a battere con insistenza: far ricadere ogni responsabilità sui vecchi membri della congregazione, che essi dichiarano praticamente allo sbando. Dato che non c'è niente da cercare in alto, non resta che cercare intorno. E questo è esattamente ciò che fa la maggior parte della gente, non potendo prendere direzioni migliori.

Secondo Carroll, "noi apprendiamo con l'esempio, pertanto abbiamo bisogno di modelli, eroi e novelle morali sull'ambizione, la lotta, il successo e il fallimento". [06] Sì, abbiamo bisogno di modelli, di altri individui soli come noi, di altri che, come noi, hanno soltanto la propria ambizione e le proprie energie per separare il successo dal fallimento e che, come noi,

hanno sperimentato (cioè hanno imparato con la pratica) che qualunque cosa si raggiunga nella vita può essere ottenuta soltanto nonostante la società, e non grazie a essa. Apprendere con l'esempio è il destino delle monadi e il modo per interiorizzare le esigenze e padroneggiare le routine dell'esistenza monadica. Questo insegnano i talk-show, oltre a proporre le "storie umane" delle celebrità del momento: insegnano a digrignare i denti e a stringere i pugni, a giocare d'astuzia e a evitare le trappole, a fare buona impressione e a spuntarla su chi non ci casca.

Secondo Thomas Mathiesen, [07] dopo che la modernità ha superato la fase dello *Sturm und Drang* ed è entrata nel suo stadio finale, il Panopticon, lo strumento più efficace per tenere insieme le persone in quella che ormai veniva chiamata "società", è stato gradualmente sostituito con il Synopticon: oggi non sono più i pochi a guardare i molti, ma i molti a guardare i pochi. I molti non possono far altro che guardare; poiché nessuno li ammaestra nelle virtù pubbliche, possono trovare dei motivi per affrontare la vita soltanto negli esempi disponibili di valore personale e di relative ricompense. Così, guardano volentieri, con piacere, e chiedono insistentemente e chiaramente di poter guardare cose come quelle. Sottrarre la vita privata allo sguardo pubblico non è più "nell'interesse pubblico". I grandi e famosi (grandi perché famosi) non aspirano più al potere di guidare il gregge e quindi non lo ammaestrano più nelle virtù pubbliche; l'ultimo servizio che possono rendere al loro antico gregge è mettere in mostra la vita di ciascuno affinché gli altri possano ammirarla, ma anche desiderare e sperare di imitarla. Se il Panopticon rappresentava la guerra di logoramento combattuta contro il privato, lo sforzo di dissolvere il privato nel pubblico o almeno di nascondere sotto il tappeto tutte le particelle di privato che non si lasciavano plasmare in una forma pubblicamente accettabile, il Synopticon riflette la scomparsa del pubblico, l'invasione della sfera pubblica da parte di quella privata, la sua lenta ma inesorabile conquista, occupazione e colonizzazione. I rapporti di forza espressi sul confine che divide/collega pubblico e privato si sono invertiti.

È veramente il genere di libertà promesso all'inizio?

In origine era una libertà attiva, la libertà di fare e rifare le cose in modo tale che si adattassero meglio all'esistenza umana: la libertà promessa dai pensatori della modernità che avanzava. Quella che essi avevano

in mente era la libertà del genere umano, un tipo di libertà la cui principale componente era la capacità di conferire alle cose una forma tale per cui i membri della specie umana non avrebbero più incontrato ostacoli nella loro spinta ad agire secondo la più umana delle loro qualità naturali: la facoltà di pronunciare giudizi razionali e di comportarsi secondo i precetti della ragione. Si sperava che la libertà dell'individuo - la libertà di seguire la strada della ragione - trovasse il proprio fondamento incrollabile nella capacità della specie di agire, nella capacità umana collettiva di rimediare agli errori e alle negligenze della natura, così come ai propri passati errori e negligenze. Solo all'interno della onnipotente collettività umana l'individuo poteva essere veramente libero: cioè, non schiavo delle proprie passioni e della propria avidità preumana e disumana.

Molto è stato detto su quell'idea, sui suoi aspetti promettenti e sinistri, e sul suo potenziale distruttivo rivelatosi in pieno nelle accelerazioni comunista e fascista verso una libertà così intesa. Non occorre ripetere tutto ciò. Invece, bisogna dire che oggi quell'idea ha perso gran parte della sua credibilità, che la promessa di attuarla non è stata mantenuta, e che la libertà annunciata non ha che una vaga somiglianza con la libertà promessa.

La libertà annunciata è l'aspetto della condizione umana cui Isaiah Berlin diede il nome filosofico di "libertà negativa"; un aspetto che nell'uso popolare è stato definito come libertà di scegliere, e nella sua versione populista come "meno stato, più denaro in tasca" (nelle parole indimenticabili di Margaret Thatcher: la libertà di "andare da un medico scelto da me quando scelgo di andarci"). La libertà realmente esistente viene spiegata come assenza di restrizioni imposte da un'autorità politica. La filosofia neo-liberale e la prassi del laissez-faire applicate alla libertà non sono in guerra contro la "dittatura sui bisogni" (come Agnes Heller, Ferenc Feher e Gyorgy Markus hanno descritto quella "folia moderna" che fu l'esperimento comunista della regolamentazione totale); hanno solo dichiarato una guerra di logoramento contro la dittatura politica sui bisogni.

Supponiamo per un istante che la "libertà negativa", la libertà dai vincoli imposti dalla limitazione coercitiva della scelta individuale, sia in effetti l'unico aspetto libertario della condizione umana in cui sperare: l'eccessiva tendenza alla legiferazione e alla

regolamentazione del potere politico è davvero il suo solo nemico, o quantomeno il suo nemico principale? La riduzione, sul piano legislativo, dell'interferenza politica nelle scelte umane, ciò che chiamiamo "deregolamentazione", è davvero la via per un'autentica espansione della "libertà negativa"?

La decostruzione della politica

Le scelte individuali sono limitate in ogni circostanza da due serie di vincoli. La prima è determinata dall'agenda delle opzioni: la gamma delle alternative realmente offerte. Ogni opzione significa "scegliere tra", e raramente la serie di alternative tra cui scegliere riguarda una materia su cui possa decidere chi compie la scelta. Un'altra serie di vincoli è determinata dal codice di scelta: le regole che dicono all'individuo su quale base dovrebbe essere espressa la preferenza per un'alternativa piuttosto che un'altra e quando considerare la scelta come appropriata o inappropriata. Insieme, le due serie di vincoli determinano la cornice entro la quale opera la libertà di scelta individuale.

Per tutta la fase classica della modernità, lo strumento principale per definire l'agenda delle opzioni è stata la legislazione. Dal punto di vista dell'individuo come autore di scelte, la legislazione si identifica per prima cosa con il potere di scelta preventiva. I legislatori fanno le loro scelte prima che agli individui spetti compiere le loro, riducendo in questo modo la gamma delle opzioni lasciate agli individui. Alcune opzioni, possibili in abstracto, o sono escluse dalla gamma delle possibilità pratiche o sono associate a sanzioni punitive abbastanza pesanti da renderle eccessivamente costose, sicché è improbabile che l'ordinario autore di scelte le consideri attuabili, e men che meno allettanti. La legislazione, in altri termini, separa la sfera della disponibilità pratica dalla gamma delle possibilità astratte, riconoscendo alla prima una portata diversa (sostanzialmente più ristretta) rispetto alla seconda.

Il principale strumento moderno per definire il codice di scelta è stato l'educazione. L'educazione è uno sforzo istituzionalizzato per istruire e addestrare gli individui nell'arte di usare la loro libertà di scelta in conformità con l'agenda definita dalla legislazione. L'educazione deve fornire agli autori di scelte i punti di riferimento,

le regole di condotta, ma soprattutto i valori che guidano la scelta, cioè la capacità di distinguere le ragioni giuste, in base alle quali accordare una preferenza, da quelle sbagliate, e l'inclinazione a seguire le prime e a evitare le seconde. Scopo dell'educazione è indurre gli individui a interiorizzare le norme che dovranno guidare la loro attività pratica. Mentre la legislazione definisce l'agenda dividendo le opzioni astrattamente possibili in opzioni permesse e opzioni proibite e punibili, l'educazione definisce il codice dividendo ulteriormente la serie delle opzioni possibili/permesse in opzioni gradite/consigliabili/appropriate e opzioni sgradite/sconsigliabili/inappropriate.

EsPLICITAMENTE o IMPLICITAMENTE, le istituzioni politiche esistenti stanno abbandonando o ridimensionando il proprio ruolo nella definizione dell'agenda e del codice. Tuttavia, questo non significa - perlomeno non necessariamente - che la sfera della libertà negativa si stia espandendo, oppure che la libertà di scelta degli individui si stia ampliando. Significa soltanto che la funzione di definizione dell'agenda e del codice viene progressivamente ceduta a forze diverse dalle istituzioni politiche (cioè, elette e in teoria sottoposte a controllo).

"Deregolamentazione" significa ridimensionamento del ruolo regolatore dello stato, e non necessariamente declino o addirittura fine della regolamentazione. L'effetto più importante del ripiegamento o dell'autolimitazione dello stato è una maggiore esposizione degli autori di scelte all'impatto sia coercitivo (definizione dell'agenda) sia "educativo" (definizione del codice) di forze essenzialmente non politiche: in primo luogo quelle associate ai mercati finanziari e commerciali.

Nelle condizioni attuali, l'agenda che prevede opzioni decisive non può essere definita in base a criteri politici. Il nostro tempo rivela una spiccata tendenza a separare il potere dalla politica: il potere vero, capace di stabilire la portata delle scelte pratiche, fluisce; grazie alla sua mobilità sempre meno vincolata, esso è praticamente globale; o meglio, extraterritoriale. Tutte le istituzioni politiche esistenti (eleggibili, rappresentative) restano fin qui tenacemente locali, praticamente *glabae adscriptae*. Se le autorità territoriali dello stato non stessero rinunciando al compito di definire l'agenda, ciò non comporterebbe alcuna conseguenza; al centro della crisi attuale del

processo politico non è tanto l'assenza di valori o la confusione generata dalla loro pluralità, quanto l'assenza di un'istituzione rappresentativa abbastanza potente da legittimare, promuovere, stabilire e rafforzare qualunque insieme di valori o qualunque gamma di opzioni coerente e coesa.

Il compito tradizionale dello stato politico, definire l'agenda, si è ulteriormente ristretto e consiste attualmente nel "governare direttamente" certe categorie sociali che solo uno sforzo di fantasia o di immaginazione consentirebbe di rendere sensibili alle pressioni del mercato, con la speranza di poterle inserire e mantenere nell'agenda mediante l'esercizio di tali pressioni (dal punto di vista delle autorità politiche: con la speranza che vadano "autoregolandosi"). Soprattutto degno di nota è il fatto che a queste categorie sia stato assegnato l'infelice ruolo postmoderno di "consumatori imperfetti" e più in generale di classi pericolose (potenzialmente criminali), le quali, essendo state escluse dall'agenda del mercato, sono sospettate di voler ricorrere ad alternative che l'agenda vieta.

Quanto al resto della popolazione, una gamma ancora più ampia di opzioni alternative è dichiarata (in modo esplicito o implicito) politicamente "adiafora", cioè non di pertinenza delle autorità politiche.

Seguendo la consueta mappa dei principali campi di battaglia moderni della libertà, quest'ultima tendenza sembra destinata a sfociare nella fine di un'attività volta a definire un'agenda di opzioni coercitiva. Il problema, tuttavia, è che un'agenda del genere resta, e non mostra la tendenza a diventare meno rigida e coercitiva per il fatto di non essere definita in base a criteri politici. L'agenda resta fissata come prima, soltanto che un operatore nuovo, non politico, è riuscito a farsi largo tra i suoi predecessori politici, o perlomeno arriva sempre più spesso a svolgere una parte di primaria importanza. La legislazione tradizionale, un tempo artefice principale dell'agenda, sta per essere soppiantata in questo ruolo dalle pressioni di mercato. Nel campo delle scelte dei consumatori - per quanto ampie e varie possano apparire - ognuno è tenuto, come osservavano Adorno e Horkheimer "a comportarsi, in modo per così dire spontaneo, secondo il "level" che gli è stato assegnato in anticipo sulla base degli indici statistici, e a rivolgersi alla categoria di prodotti di massa che è stata fabbricata appositamente per il suo tipo. [...] I pregi e gli svantaggi discussi dai conoscitori

servono solo a pervenire la parvenza di una concorrenza e di una possibilità di scelta". [08] Tuttavia, a differenza che in passato, quando a definire l'agenda erano i politici, l'agenda attuale cristallizza nella forma di effetto conseguente o collaterale delle operazioni di mercato: non è la causa che le precede, e tanto meno lo scopo deliberato o l'obiettivo dichiarato. Ha tutte le caratteristiche di un "prodotto naturale", nonché di un prodotto contingente: né pianificato né previsto, e perciò non scelto. Pertanto, i criteri della ragione e razionalità dell'azione, adottati in passato per guidare l'attività di definizione dell'agenda svolta dalle istituzioni politiche moderne, non si applicano più all'agenda prodotta dal gioco delle forze di mercato. Quest'agenda non è né razionale né irrazionale, non risuona dei precetti della ragione né milita contro di essi. Semplicemente, essa è, così come sono le catene montuose e gli oceani: un'apparenza che trova spesso conferma nella frase preferita dei politici: "Non ci sono alternative". In effetti, l'elemento "azione finalizzata a uno scopo" contenuto nel prodotto finale resta quasi del tutto celato, per cui non è immediatamente chiaro che genere di azione apertamente finalizzata a uno scopo potrebbe determinare una trasformazione dell'agenda.

In larga misura, queste osservazioni valgono anche per lo stato attuale del codice di scelta. Come l'agenda delle opzioni, quel codice è definito e ridefinito principalmente dalle pressioni di mercato. Anche se altre istituzioni (comprese quelle educative/formative) partecipano alla sua definizione con la propria mediazione, il codice di cui si fanno promotrici ricalca tendenzialmente la condotta modello che gli individui, se fossero sensibili alle pressioni del mercato, dovrebbero adottare. In realtà, se il codice di scelta attuale dovesse raggiungere il livello di un obiettivo dichiarato, illustrato con chiarezza e presentato in maniera coerente, quella capacità di rispondere, quella sensibilità alle suggestioni e alle seduzioni del mercato diventerebbe con ogni probabilità il suo traguardo supremo. Questo codice induce a trattare il mondo come fosse in primo luogo un contenitore di potenziali oggetti di consumo; seguendo il principio del consumo, esso favorisce la ricerca della soddisfazione; e seguendo il principio della società dei consumi spinge gli individui a identificare nella comparsa di desideri che esigono di essere appagati la regola guida della vita di chi deve operare delle scelte e un criterio per riconoscere una vita degna e realizzata.

Tra i valori verso i quali chi sceglie viene addestrato a orientare le proprie scelte, il divertimento che oggetti ed eventi possono procurare occupa una posizione preminente. Come Pierre Bourdieu ha chiaramente spiegato quasi vent'anni fa, la fabbricazione di nuovi desideri sta facendo il lavoro che un tempo svolgeva la regolamentazione normativa, cosicché la pubblicità e la propaganda commerciale possono prendere il posto un tempo occupato dal controllo di polizia. A innescare il desiderio è la promessa di una sensazione piacevole e mai provata prima; l'offerta di oggetti capaci di trasmettere sensazioni intense precede di norma la comparsa del desiderio, che dunque si presenta fin dall'inizio orientato all'oggetto. L'attuale codice di scelta genera perciò un agente le cui specialità consistono in primo luogo nella capacità di riconoscere la promessa di una sensazione piacevole, e poi di seguire gli indizi e le tracce che indicano la via per appropriarsene.

Comunque, gli effetti in base ai quali accertare la corretta applicazione del codice sono le esperienze vissute dagli agenti stessi; nelle loro attività orientate all'oggetto, gli agenti agiscono come individui egocentrici, egoisti, poco interessati alle ripercussioni che le loro scelte potrebbero avere su qualcosa di diverso dalle proprie sensazioni. E non si preoccupano neppure troppo delle conseguenze a lungo termine di quelle scelte. Normalmente, le piacevoli sensazioni che ricercano sono di breve durata, in molti casi istantanee: nascono in un istante ma svaniscono in un istante; sono pochi i desideri che sopravvivono al loro appagamento e i nuovi desideri o i nuovi oggetti del desiderio devono mantenere intatta la motivazione degli agenti ad agire.

Nella strategia di vita determinata dal codice di scelta oggi prevalente, le collettività umane acquistano valore soprattutto in quanto composte da tali agenti, mossi soltanto dall'interesse personale; il valore in cui essi credono è soprattutto quello degli scenari in cui gli sforzi compiuti per cercare sensazioni possono arricchirsi di un valore aggiunto per il fatto di essere ripetuti da agenti simili a loro, e quindi, in un certo senso, di un valore accresciuto dalla forza dei numeri. Tale ripetizione/moltiplicazione non attribuisce comunque alla collettività dei desideri condivisi una qualità diversa (e men che meno superiore) dai tratti degli individui che la formano. Le sensazioni che gli agenti cercano congiuntamente possono solo essere esperite da ciascuno di loro individualmente; i piaceri

sono Erlebnisse profondamente private, anche se vissute in compagnia di altri, simili o identici, cercatori di piaceri. Il massimo che questi compagni possano offrire è la conferma della desiderabilità del desiderare e la rassicurante convinzione che l'oggetto del desiderio sia stato scelto correttamente.

Il conseguente disfacimento della comunità si correla con la frammentazione della vita delle singole unità che la costituiscono. Il processo in cui si dispiega la vita di ogni agente tende a frammentarsi in una serie di episodi, ognuno chiuso in se stesso e indipendente. Lasciare la strada sempre aperta agli episodi di cui è costellata la ricerca di sensazioni è forse la sola considerazione di carattere autolimitativo raccomandata dal codice. Rinunciare ai desideri comprometterebbe o addirittura annullerebbe lo sforzo di realizzarne in futuro.

Adorno e Horkheimer si sono espressi piuttosto seccamente rispetto a questo stato di cose: "Gli individui si riducono alla pura successione di pensieri puntuali, che non lasciano traccia, o le cui tracce sono per loro oggetto di odio, come irrazionali, superflue, e superate nel senso più letterale" [09].

Questo fatidico slittamento nel codice - dall'accrescimento e dall'accumulazione delle realizzazioni all'episodicità delle esperienze - è stato tradotto sul piano pratico nella graduale sostituzione del valore salute con il valore fitness. In quanto valore, la salute rappresenta un'attività finalizzata a raggiungere e mantenere un modello; il fitness, invece, è "aperto", nel senso che non ha un traguardo specifico o un modello ideale, il quale, una volta raggiunto, giustificerebbe la fine degli sforzi. Se la salute propone l'ideale di una condizione stabile, da perseguire con uno sforzo sistematico, coerente e uniforme, l'ideale del fitness equivale, al contrario, al desiderio di nuovo, di ignoto e di imprevisto. La salute propone l'equilibrio e la continuità; il fitness la rottura e la discontinuità. La salute dà per scontata l'identità, il fitness sottolinea la differenza. L'immagine della salute stabilisce delle connessioni ed evoca l'armonia del processo di vita, mentre l'immagine del fitness scompone quel processo in una sequenza di eventi unici, come collana di perle.

Lo slittamento dalla salute al fitness si accompagna a un mutamento ancora più rilevante nel rapporto con il tempo.

In passato, i periodi di tempo ricevevano il proprio significato dall'anticipazione di nuovi segmenti, ancora a venire, del continuum temporale; ora ci si aspetta che traggano il proprio senso, per così dire dall'interno: che si giustifichino senza alcun riferimento al futuro, o con riferimenti soltanto superficiali. Gli intervalli di tempo sono disposti l'uno accanto all'altro piuttosto che in una progressione logica; non c'è una logica preordinata nel loro succedersi; possono cambiare posto facilmente, senza trasgredire alcuna regola ferrea: i settori del continuum temporale sono in teoria intercambiabili.

Ogni singolo momento deve autolegittimarsi e deve offrire la massima soddisfazione possibile. Per converso, l'estrema felicità, il culmine del desiderio e la sensazione piacevole possono arrivare in qualsiasi momento con uguale probabilità. In quanto luoghi di esperienza gratificante, i momenti non differiscono l'uno dall'altro. Il famoso motto di Hemingway "C'è un tempo per pescare e c'è un tempo per fare asciugare le reti" è stato il prodotto di un codice tipicamente moderno, e non postmoderno.

Quello che si ricava da tutto ciò è che il passaggio alla condizione tardomoderna o postmoderna non ha portato una maggiore libertà individuale; quantomeno, non nel senso di una maggiore voce in capitolo nella definizione dell'agenda delle opzioni o di una maggiore capacità di negoziare il codice di scelta. Ha solo trasformato l'individuo da cittadino politico in consumatore. Se l'indebolimento delle tre componenti della *Sicherheit* è certamente reale, non meno autentico di quanto lo sia stata la perdita di libertà nella fase "classica" della modernità, il rafforzamento della libertà che si dichiara di aver ottenuto in cambio nella fase tardomoderna o postmoderna è in larga misura un'illusione. Tale illusione, peraltro, è ben protetta dai tentativi di smascherarla in un contesto in cui i processi di definizione dell'agenda e del codice sono pressoché invisibili e in cui i prodotti di tali processi raggiungono l'individuo nella forma di un'"offerta che non si può rifiutare" piuttosto che nella forma di un'imposizione. L'obbedienza al codice è mascherata da condotta spontanea; il veleno dell'oppressione è stato estratto dal pungiglione della non-libertà.

Dove privato e pubblico si incontrano

La non-libertà diviene oppressione quando gli agenti sono forzati ad agire contro il loro volere: quando non possono comportarsi secondo i propri desideri e devono fare quello che non farebbero di propria spontanea volontà. Tuttavia, non tutta la non-libertà è sentita e vissuta come totalmente oppressiva; molto spesso il rispetto di regole e imposizioni che gli attori non hanno né formulato né scelto non viene avvertito né come angoscioso né come inaccettabile. In ogni condotta routinaria c'è un forte elemento di coercizione, per esempio la non-libertà; ma la routine lungi dall'essere percepita come tirannica, è alla base di quelle sensazioni di sicurezza e familiarità che nell'insieme sono profondamente gratificanti.

La condizione di non-libertà è endemicamente ambivalente.

Ciò rende molto più facile il compito di ogni potere: ottenere la disciplina e l'obbedienza ai suoi comandi. L'arroganza del potere di guidare il gregge è sempre sul punto di trasformarsi in oppressione, ma troppo spesso il gregge l'accoglie con gratitudine, quando addirittura non la reclama a gran voce, come garanzia affidabile di una routine quotidiana stabile e protetta. La socializzazione come la maggior parte dei manuali insegna alle matricole di sociologia, consiste nell'indurre le persone a fare di buon grado quello che devono fare.

Ma la non-libertà - oppressiva e ripugnante oppure indulgente e confortante - significa in tutti i casi eteronomia cioè lo stato in cui l'attore segue le regole e obbedisce agli ordini di qualcun altro; denota uno stato eteronomo, in cui l'attore è un agente della volontà di qualcun altro. Può darsi che le persone non gradiscano quel volere alieno e aspettino l'occasione propizia per tradirlo o ribellarsi; può darsi che prendano atto, a malincuore, della vanità di ogni sforzo di opporvisi; può darsi che siano contente che qualcun altro si assuma la responsabilità delle loro azioni e le liberi dal bisogno pernicioso di scegliere e decidere; può anche darsi che non si accorgano che quello che fanno e continuano a fare è eseguito dietro costrizione, e non riescano a immaginare un modo diverso di gestire le proprie faccende quotidiane. Resta il fatto che in tutti questi casi gli agenti non sono autonomi: non formulano le regole che guidano il loro comportamento e non definiscono la gamma delle alternative che probabilmente esaminano e valutano quando compiono le loro scelte grandi o piccole.

Nel suo ultimo discorso, pronunciato il 22 marzo

1997, poco prima di morire, Cornelius Castoriadis, uno dei maggiori filosofi politici del nostro tempo, ha sostenuto che il passo decisivo verso l'autonomia è stato fatto quando gli antichi greci hanno cominciato a far precedere le loro leggi dal preambolo *edoxe te boule kai to demo*: "Sembra giusto al consiglio e al popolo". [10] "Sembra giusto," sottolinea Castoriadis, e non "è giusto." Il regno dell'autonomia comincia là dove finisce il regno della certezza. Gli esseri umani possono essere o autonomi o sicuri di sé: raramente le due cose insieme.

Il carattere eccezionale, per non dire rivoluzionario, della formula greca è dato dal fatto che tutte le società precedenti e la maggior parte delle società successive direbbero invece delle norme promulgate e applicate che sono giuste e che dovrebbero essere rispettate proprio per quella ragione. Tutte quelle società - quasi tutte conosciute, con qualche eccezione ellenica e moderna - erano società eteronome, cioè il genere di società che certamente crea le proprie istituzioni e i propri significati, ma anche che occulta quest'autocreazione imputandola a una causa extrasociale, o comunque esterna all'attività effettiva della collettività effettivamente esistente: i predecessori, gli eroi, gli dei, Dio, le leggi della storia o quelle del mercato. In queste società eteronome, l'istituzione della società avviene durante una sospensione di significato. Tutte le domande che la società in esame è capace di formulare possono trovare una risposta nell'ambito dei suoi significati immaginari, e quelle che non possono essere formulate non sono vietate più di quanto non siano mentalmente e psicologicamente impossibili per i membri di quella società [11].

Attenzione: che ne siano o no consapevoli e che siano o no preparate a convivere con tale consapevolezza, tutte le società sono autonome (tutte le società creano le proprie istituzioni e le mantengono vive, operative ed efficienti a ogni costo), ma solo alcune, di fatto pochissime, lo riconoscono apertamente e ne fanno una questione essenziale. Forse è meglio non dividere le società in eteronome e autonome (quando si parla di società "eteronoma" si avalla indirettamente l'operazione di mascheramento che molte società eseguono di proposito o involontariamente), bensì in società autonome *an sich* e autonome *für sich*. La differenza tra i due generi di società equivale alla differenza tra presenza e assenza di consapevolezza dell'autonomia e nel grado di istituzionalizzazione di tale consapevolezza

nell'operare quotidiano della società.

A rendere una società autonoma *für sich* è la scoperta e l'ammissione esplicita dell'origine irrimediabilmente umana delle istituzioni umane, che produce un'assunzione collettiva di responsabilità riguardo ai loro meriti e alle loro carenze. (Proprio come l'ammissione della propria responsabilità riguardo ai pregi e ai difetti delle proprie azioni rende l'individuo veramente autonomo, vale a dire autonomo nel senso *für sich*.) La conseguenza dell'autonomia - intesa come autonomia di cui la società ha coscienza - è la consapevolezza che le proprie istituzioni potrebbero essere diverse, forse migliori, di quello che sono, per cui nessuna delle istituzioni esistenti, per quanto antica o comunque rispettabile, può pretendere l'immunità dalla verifica, dal riesame, dalla critica e da una nuova valutazione.

Autonomia *für sich* significa consapevolezza della propria storicità, ma soprattutto del suo dispiegarsi in un processo continuo, perpetuo. Significa rifiuto del mito di un punto d'arrivo, ma anche il deciso rifiuto di essere definita, ora e per sempre, sia dall'eredità sacra e perciò intoccabile delle decisioni passate, sia da un modello ideale di società perfetta che, una volta raggiunto, giustificherebbe - meglio, imporrebbe - la fine dell'auto-esame e dell'autoriforma. Una società veramente autonoma può esistere soltanto nella forma del proprio progetto: cioè, come società che riconosce quale suo unico scopo e *raison d'être* non un modello precostituito di felicità, ma una libertà sempre più ampia di auto-esame, di critica e di riforma.

Si potrebbe osservare che una società autonoma così intesa costituisce una forma di coabitazione umana endemicamente vulnerabile. Tale vulnerabilità, tuttavia, è perfettamente in sintonia con la vulnerabilità ugualmente endemica, e per di più inevitabile, della condizione esistenziale umana. La società autonoma ammette apertamente la mortalità intrinseca di tutte le creazioni e di tutti i tentativi di derivare da quella fragilità non scelta l'opportunità di un'auto-trasformazione perpetua, magari anche di un progresso. L'autonomia è uno sforzo congiunto, concertato, di trasformare la mortalità da maledizione in benedizione... Oppure, se si vuole, l'audace tentativo di utilizzare la mortalità delle istituzioni umane per dare vita eterna alla società umana.

Qualche mese prima della sua morte, Hans Jonas, uno dei più grandi studiosi di etica del nostro tempo,

ha osservato come l'idea dell'immortalità personale" sia intrinsecamente paradossale e controproducente. [12]

L'immortalità della persona, qualora fosse concepibile, renderebbe tutto quello che nella vita umana ha davvero valore impossibile da raggiungere nonché da immaginare; è la mortalità della persona a fondare la possibilità della trascendenza e quindi di ogni valore. Questo fatto incontestabile trasforma la mortalità in un bene: "Per ognuno di noi, sapere che resteremo quaggiù per un tempo limitato e che la nostra vita ha un termine non negoziabile può anche essere uno sprone necessario a contare i nostri giorni e a farli contare" (corsivo mio). È grazie a questa consapevolezza che tutti i nostri giorni sono importanti e che un singolo giorno non è - non può essere, non possiamo lasciare che sia - lo stesso dei precedenti e di quelli che seguiranno.

Fecondità, creatività, immaginazione: tutto questo ha senso soltanto nel contesto della mortalità; è quel contesto a rendere la vita degna di essere vissuta. E la "vita", qui, non è soltanto la vita personale dell'individuo umano, ma il tempo di vita della specie umana e delle singole collettività che nascono e muoiono al suo interno. Jonas pronuncia il suo verdetto alla luce della propria esperienza di vita:

In tarda età conservo ancora, quasi intatta, una sensibilità innata per l'arte poetica e visiva; riesco ancora a farmi emozionare dalle opere che ho imparato ad amare e sulle quali mi sono formato. Ma l'arte del nostro tempo mi è estranea; non comprendo il suo linguaggio, e in relazione a questo mi sento ormai uno straniero nel mondo.

Le società umane possono conservare la loro giovinezza in virtù di una serie infinita di nuovi inizi: e ciò perché il ringiovanimento dell'individuo non è altro che un argomento per fiabe e racconti di fantascienza, e perché "ripartire da zero" (o peggio, "tornare al punto di partenza") è solo un sogno che svanisce al momento del risveglio. La mortalità come "complemento naturale" della nascita è la fonte costante di quel prodigio che è il rinnovamento e ravvivamento dell'aspetto del mondo, l'umanità conserva la propria giovinezza e forza creatrice a dispetto dell'invecchiamento dei suoi membri.

Il termine evoluzione, di per sé, rivela già il ruolo creativo della finitezza dell'individuo, la quale ha decretato che qualunque cosa viva deve anche morire. [...] L'inizio sempre rinnovato, che può solo essere

ottenuto al prezzo di una fine sempre rinnovata, è la salvaguardia del genere umano contro la noia e la routine, la sua opportunità di conservare la spontaneità della vita.

Non è a dispetto della mortalità, ma grazie a essa che le società possono mantenere sempre aperte le proprie opzioni.

Mantenere le opzioni aperte significa accettare il caso e assumersi dei rischi. Significa anche prendere atto che nessuna soluzione, per quanto ingegnosa e perfetta possa sembrare sul momento, è valida in eterno, né si dovrebbe desiderare che lo sia. Il carattere perpetuo della società è dato da elementi transitori e mortali. E una società vitale, capace di resistere all'apatia senile, all'inazione, al torpore e al rigor mortis è possibile soltanto se non c'è confusione tra la durata della società e l'eternità di ognuna delle forme che assume e abbandona nella sua storia.

Nella sintetica esposizione di Castoriadis: "La prova [*l'éprouve*: una parola semanticamente complessa, che vuole anche indicare, tra le altre cose, tentativo e fatica] della libertà non può essere separata dalla prova della mortalità" [13]. E accettare la mortalità significa non smettere di interrogarsi, di mettere in discussione tutti i giudizi e i verdetti, nonché le basi su cui poggiano i giudizi e le premesse che portano ai verdetti. Per dirla diversamente (come lo stesso Castoriadis ha fatto in un altro contesto), accettare la mortalità significa negare una base duratura e un fondamento immortale, eterno o atemporale, alla validità *de facto* delle istituzioni e dei significati: quella validità che altro non è se non un sedimento delle passate scelte autonome, ma che ciò nonostante tenta, con la vana speranza di assicurarsi una maggiore solidità, di rendere eteronoma l'autonomia della propria natura.

La validità *de facto* è il prodotto dell'inerzia istituzionale che si oppone all'incisività della ragione; la validità *de facto* è una premonizione e un sintomo prodromico della morte, o della vita che prende a modello la morte. Per una società orientata a sconfiggere il tempo deve contare soltanto la validità *de jure*: la validità che deriva dalla riflessione e dal confronto e che sa di essere questo e niente altro. Se la validità *de facto* è data la validità *de jure* è sempre un compito, qualcosa ancora da stabilire, qualcosa di cercato e mai trovato "in assoluto", una volta per sempre. La validità *de facto* è destinata alla morte proprio per aver commesso il peccato originale di

negare (o dimenticare) la propria transitorietà e mortalità. La validità de jure avrà vita eterna e vigore perché ha accettato la propria temporaneità e transitorietà.

La ricerca della validità de jure esige perciò riflessione critica, da cui si astiene dall'esentare alcunché, compresa se stessa. La riflessione critica è l'unica facoltà umana sicuramente capace di scrollarsi di dosso l'accusa di "regresso infinito", l'argomento preferito di tutti coloro che si pronunciano in favore di fondamenti assoluti e ultimi. Il regresso infinito - l'utilizzo dei fondamenti esistenti nell'opera di distruzione compiuta allo scopo di sgombrare il terreno e prepararlo ad accogliere altri fondamenti non meno temporanei - è solo uno dei modi in cui trova espressione il paradosso dell'eternità, un paradosso incarnato, e creato, da esseri transitori. È l'altra faccia del progresso infinito. La riflessione critica è un'attività umana che, analogamente alla vita stessa, non ha fondamenti ma nemmeno ne ha bisogno, per cui non avverte la necessità di giustificarsi, e tanto meno di difendersi, quando le vengono poste domande sulla sua utilità o finalità, domande come:

"Con che autorità?", "A che scopo?" o "In nome di che?".

La riflessione critica è guidata dal bisogno di investigare a fondo la validità de jure delle istituzioni e dei significati umani, ma così come manca di fondamenti diversi dalla propria spinta autonoma, è anche priva di un punto di arrivo. Non è decisa in anticipo (rifiuta di esserlo) in base a qualche piano prestabilito o telos predefinito. Costruisce e distrugge i propri fondamenti e i propri obiettivi via via che procede.

La riflessione critica è l'essenza di ogni politica autentica (distinta da ciò che è semplicemente "politico": cioè, collegato all'esercizio del potere). La politica è un tentativo pratico ed efficace di sottoporre le istituzioni che vantano una validità de facto alla prova della validità de jure. E la democrazia è un luogo di riflessione critica, che deriva la propria identità distintiva da quella riflessione. Oppure, per citare di nuovo Castoriadis, possiamo definire la politica come attività limpida ed esplicita volta alla fondazione di istituzioni desiderabili e della democrazia come regime di auto-istituzione il più possibile limpida ed esplicita, come regime delle istituzioni sociali che dipendono da un'attività collettiva esplicita.

Non è necessario aggiungere che questa auto-istituzione è un movimento che non ha mai fine, che non aspira a una "società perfetta" (un'espressione perfettamente insensata), bensì, a una società che sia il più possibile libera e giusta. È il movimento che io chiamo progetto di una società autonoma, e che, se dovesse avere successo, avrà il compito di istituire una società democratica. [14]

Quella proposta da Castoriadis è ovviamente una definizione del tipo ideale di politica e di democrazia, e non la descrizione di una politica e di una democrazia "realmente esistenti", né un'enunciazione delle caratteristiche di società che sono chiamate dai rispettivi portavoce "democratiche", o di strategie governative comunemente presentate come politica.

La politica e la democrazia realmente esistenti sono tanto distanti dai loro tipi ideali quanto le società contemporanee sono lontane dal modello di società autonoma. Nella prassi contemporanea, la società autonoma è presente al massimo come progetto, e come tutti i progetti ha un potente avversario nelle realtà che dovrebbe trasformare. La capacità di "essere esplicita e lucida", che Castoriadis cita come caratteristica principale di una politica adeguata a una società autonoma, è continuamente frustrata e compromessa dal fatto che la riflessione e l'attività che ne consegue possono essere condotte soltanto nell'ambito della cornice cognitiva fornita dalla "tradizione", e "tradizione significa impossibilità di porre la questione della legittimità della tradizione". [15]

Ma la riflessione e la condotta autonome che la tradizione porta in grembo, e che solo la tradizione può generare e plasmare, non possono progredire se tale questione rimane in sospeso. In opposizione alla tendenza spontanea della ragione umana - mai abbastanza sicura di sé - a cercare i fondamenti al di fuori di se stessa e a escluderli dall'elenco dei propri obiettivi legittimi, il pensiero autonomo deriva la propria solidità dal rifiuto di esentare dalla critica qualunque prodotto cognitivo, comprese le proprie supposizioni esplicite o tacite.

Un compito così immane non può che atterrire. La ragione autonoma si trova in una situazione di creazione permanente, e non ci sono indicazioni o ricette che possa seguire con fiducia, che possa considerare definitivamente collaudate e accompagnate da una garanzia di affidabilità. Conditio sine qua non della vera autonomia è che "nessun problema sia risolto

in anticipo. Dobbiamo creare il bene in condizioni poco conosciute e incerte. Il progetto dell'autonomia è un fine e una guida: non risolve per noi le situazioni come si presentano nella realtà". [16]

Una delle cose che la ragione autonoma rifiuta tenacemente di fare (e che non può fare finché rimane quello che è) è garantire in anticipo un lieto fine, una buona soluzione.

L'incertezza, per di più, non cessa, una volta adottata una soluzione. La ragione autonoma, diversamente dalla sua parente eteronoma, non distingue chiaramente tra passato e futuro; il passato è incerto, incompiuto, incompleto e aperto al riesame (cioè destinato a essere sottoposto, prima o poi, a un nuovo esame e ad apparire diverso da come viene letto comunemente), così come le conseguenze future delle azioni attuali.

L'incertezza, e peggio ancora l'incertezza sconfinata, l'incertezza tanto dei progetti quanto dei fondamenti, è una condizione permanente della ragione autonoma.

La forza e la debolezza della ragione autonoma hanno la stessa radice. La ragione disprezza il disperato bisogno umano di rassicurazione. Questo è il motivo per cui è così spesso e così tanto avversata. La sua debolezza dà forza alla sua avversaria eteronoma; la sete di fondamenti assoluti e di codici di comportamento non può essere estinta facilmente, e spesso può solo aumentare, malgrado i cocktail a base di libertà e incertezza serviti dalla ragione autonoma.

Le opportunità della ragione autonoma dipendono dalla condizione esistenziale di coloro che ne faranno eventualmente uso. Ma la natura di questa dipendenza appare l'opposto di quella che il comune sapere sociologico vorrebbe che fosse. Contrariamente a quanto afferma quel sapere, le possibilità che l'appello della ragione autonoma venga ascoltato, e che le file di coloro che la usano o la applicano si ingrossino, non aumenteranno in proporzione al grado della sua adeguatezza all'esperienza di coloro cui il messaggio è rivolto. Non vi sono grandi speranze che l'interesse delle persone per il fervido appello dell'autonomia crescerà con l'aumentare della sua corrispondenza alla realtà della loro vita quotidiana. Appare più probabile che quanto più profondo sarà il loro senso di insicurezza tanto più tenderanno le orecchie nella direzione opposta: verso la promessa della nuova eteronomia. Probabilmente, saranno quelli che si sentono sicuri e padroni della propria vita a trovare

particolarmente allettante il "progetto autonomia", e particolarmente piacevole la prospettiva di agire senza la certezza a priori dei risultati. Pertanto, è improbabile che il messaggio dell'autonomia possa raggiungere le persone che ne hanno più bisogno semplicemente liberandole dall'ignoranza, educandole o cercando di influenzarle.

Occorre provvedere a qualche riforma più ampia della misera condizione esistenziale. Non sono i filosofi a possedere la chiave dell'autonomia. Il suo destino, in generale, è nelle mani della politica.

L'attacco all'agorà: le due invasioni

Il "progetto autonomia" è problematico, e non può essere altrimenti: la società, per essere autonoma, ha bisogno di individui autonomi, e gli individui possono essere autonomi soltanto in una società autonoma. Questo fatto solleva qualche dubbio sulla predilezione della teoria politica in generale e della teoria della democrazia in particolare, per il tema della separazione tra sfera pubblica e sfera privata e dell'indipendenza di ciascuna dall'altra. Piuttosto, al centro delle due teorie dovrebbe essere il legame, la reciproca dipendenza, la comunicazione tra le due sfere. Il confine tra pubblico e privato, che queste teorie tracciano con tanta precisione, dovrebbe essere visto come interfaccia piuttosto che ricalcato sul modello del confine tra stati, rigidamente controllato e destinato in primo luogo a diminuire l'intensità del traffico di confine e a identificare i viaggiatori non in regola con la legge.

La distinzione tra sfera privata e sfera pubblica ha origini antiche: risale all'oikos greco, la famiglia domestica, e all'ecclesia, il luogo della politica, dove si affrontano e si risolvono le questioni che riguardano tutti i membri della polis. Ma tra l'oikos e l'ecclesia i greci situavano una terza sfera, quella della comunicazione tra le prime due: la sfera il cui ruolo maggiore non era quello di tenere separati pubblico e privato e di salvaguardare l'integrità territoriale di ciascuno, ma di assicurare un traffico fluido e costante tra l'una e l'altra. Quella terza sfera intermedia, l'agorà (la sfera "privata e pubblica", nelle parole di Castoriadis), collegava e teneva uniti i due estremi. Il suo ruolo era cruciale per la sopravvivenza di una polis veramente autonoma, fondata sulla vera autonomia dei

suoi membri. Senza l'agorà, né la polis né i suoi membri avrebbero potuto conquistare, e tanto meno conservare, la libertà di decidere il significato del proprio bene comune e ciò che doveva essere fatto per raggiungerlo. Ma la sfera privata/pubblica, come ogni contesto ambivalente o terra di nessuno (meglio, come ogni terra contesa da troppi proprietari), è un territorio di costante tensione e braccio di ferro, proprio come lo è il luogo del dialogo, della cooperazione o del compromesso.

Ci sono due modi di attaccare l'agorà, metterne in pericolo l'integrità e distorcerne, o comunque indebolirne, il ruolo, con l'effetto di ridimensionare l'autonomia della società e dei suoi singoli membri. Uno è rappresentato dalla tendenza totalitaria, profondamente radicata nel "progetto moderno", ma divenuta particolarmente rilevante nella storia cruenta del secolo che si è appena chiuso. Il ricordo di due giganteschi esperimenti totalitari e delle loro innumerevoli copie, più sbiadite ma non meno abiette, è ancora fresco nella generazione di inizio secolo. Non può sorprendere che pesi sull'immaginazione politica del nostro tempo e che, al pari di qualsiasi altro ricordo storico, rappresenti al tempo stesso una benedizione e una maledizione. I modelli più diffusi di "società civile", considerata l'equivalente contemporaneo dell'agorà, si sono formati all'ombra di quel ricordo. Se, da un lato, esso mette in guardia contro il pericolo mortale che incombe sull'attuale agorà, dall'altro induce a minimizzare altri pericoli, la cui vera natura e, soprattutto, le cui vere conseguenze per la condizione umana sono ancora in parte ignote.

La tendenza totalitaria, nella definizione epigrammatica di Hannah Arendt, è la tendenza a "rendere gli esseri umani superflui": eccedenti, da usare e gettare sia come individui, sia come esseri distinti (ognuno con il proprio bagaglio di ragioni, pensieri, preferenze e sogni), sia come esseri "privati" (che sfuggono cioè a qualsiasi tentativo di classificazione ignaro dell'irriducibile particolarità e unicità di ciascuna creatura umana).

Certe qualità peculiari della polizia segreta [assurgono] a caratteristiche generali della società totalitaria. La categoria dei sospetti abbraccia l'intera popolazione; ogni idea che devii dalla linea ufficialmente prescritta e continuamente mutevole suscita già diffidenza, a prescindere dal campo di attività umana. A causa della loro capacità di pensare, gli uomini sono

soggetti per definizione, e l'ombra non può essere dissipata da un contegno esemplare, perché la capacità umana di pensare implica altresì la capacità di cambiare opinione.

La tendenza totalitaria mira all'annientamento totale della sfera privata, il luogo dell'auto-costituzione e autodeterminazione dell'individuo: alla dissoluzione finale, irreversibile, del privato nel pubblico. Lo scopo non è tanto impedire agli individui di pensare, ciò che non riuscirebbe nemmeno alla più fanatica delle strategie, ma rendere quel pensiero impotente, irrilevante e di nessun peso per il successo o il fallimento del potere. Nella fase culminante della tendenza totalitaria, i canali di comunicazione tra potere pubblico e qualsiasi cosa rimanga degli individui privati sono chiusi. Non c'è bisogno di dialogo, perché non c'è niente di cui parlare: i soggetti non hanno niente da dire che possa avere qualche valore per il potere, e le autorità costituite non hanno più bisogno di convincere, convertire o indottrinare i loro governati. Persino il monologo del potere si affievolisce e a poco a poco si spegne. Si impartiscono solo comandi secchi, ordini per quel giorno", dato che il resto è stato affidato alla sottomissione ormai cieca alla routine. La logica della routine eredita il comando dall'ideologia; dopo tutto, era la logica - una logica disancorata e fluttuante, una logica egocentrica e autoreferenziale, una logica non più intralciata dalla resistenza della materia e immune da tutte le prove di realtà - l'elemento più attraente del pensiero totalitario per tutti i moderni sognatori dell'"ordine perfetto". Hannah Arendt cita Stalin, per il quale non l'idea né l'oratoria, ma l'irresistibile forza della logica soggiogava completamente l'uditorio [di Lenin]. [...] [Logica che,] al pari di un poderoso tentacolo, vi afferra da tutte le parti come in una morsa e dalla cui stretta siete impotenti a liberarvi; dovete arrendervi o rassegnarvi a una completa disfatta.

E commenta In conformità alla "freddezza glaciale del ragionamento" e all'"irresistibile forza della logica", gli operai russi perdevano sotto il regime staliniano persino quei diritti che avevano strappato all'oppressione zarista e il popolo tedesco subiva uno stato 93 di guerra permanente che non si curava affatto della sua sopravvivenza. [17]

La tendenza totalitaria ha bisogno dell'ideologia come di una scala, ma la scala non serve più dopo che la tendenza, raggiunta la cima, si trasforma in potere

dello stato. L'ideale lontano, che come un astro potente attira a sé la tendenza totalitaria, liberandola dal magma di un'esistenza insicura e confusa, non è l'immagine di una società dominata dall'ideologia, ma di una società che non avrà mai bisogno dell'ideologia, né le lascerà mai spazio: e ciò perché avrà messo fine all'argomentazione, al contrasto delle opinioni e agli scontri di interessi. In una società del genere, la logica rimpiazzerebbe l'argomentazione, e la deduzione sarebbe sufficiente là dove la società reale - caotica, sfrontata e intransigente - richiederebbe complessi e scrupolosi processi di induzione, sperimentazione, verifica e controllo. Una tale società, libera dall'ideologia, non è un sogno folle né un ideale maturato in una mente malata; la tendenza totalitaria ha condiviso quell'ideale con il moderno, troppo moderno, pellegrinaggio verso la terra della certezza. La tendenza totalitaria è rimasta latente, talvolta manifestandosi pienamente, in ogni progetto modernista.

Molti intellettuali modernisti - architetti, artisti, romanzieri e poeti d'avanguardia - hanno radicalizzato il sogno moderno dell'ordine. Hanno condiviso quel sogno e hanno deplorato che ci mettesse tanto a realizzarsi. Non capivano perché si dovesse sprecare altro tempo; erano impazienti di agire, e di agire subito, come sono tutti i fanatici, compresi quelli della modernità. Liberi dalle preoccupazioni pragmatiche dei politici che, volenti o nolenti, devono praticare "l'arte del possibile", gli architetti e gli esperti di urbanistica, e ancor più gli architetti e gli esperti di parole, hanno potuto dar sfogo alla loro immaginazione, quantomeno seduti alle loro scrivanie e ai loro tavoli da disegno, se non nelle strade. Ma, grazie a quella libertà, hanno potuto esprimere lo spirito della modernità pienamente e vividamente, come nessun politico, alle prese con il caos e le confuse realtà connesse con il mantenimento dell'ordine, può fare. Tuttavia, per la stessa ragione, i semi del contrasto e della discordia tra pensiero e prassi erano stati gettati. Il coraggio degli artisti modernisti era lo scarso senso pratico dei politici; la coerenza degli artisti era la leggerezza e l'irresponsabilità dei politici.

Da ciò è scaturita la singolare e sconcertante relazione - una relazione ambivalente, contorta, schizofrenica, di amore-odio - tra arti moderniste (e, più in generale, idee moderniste) da un lato e poteri moderni dall'altro. L'entusiasmo e l'infatuazione per la forza, per il potere, e soprattutto per il potere che si fa

rispettare, si sono alternati a lunghi periodi di disincanto e di risentimento verso le autorità costituite: un misto incongruo di attrazione e repulsione, di amore per l'arroganza mai immune dal sospetto, e di odio mai privo di fascino. L'amore era destinato a non essere corrisposto, ma l'odio recava in sé tutti i sintomi delle sofferenze dell'amante tradito, peraltro non meno innamorato a causa del tradimento subito. E c'era più di una ragione perché quell'ambivalenza irresolubile si imprimesse nella storia delle arti moderniste.

La maggior parte dei pensatori moderni, compresi alcuni importanti artisti modernisti, ha dato la colpa ai molti ancora legati a modi e mezzi ormai sorpassati: persone con gusti antiquati (cioè, nel linguaggio modernista, persone senza gusto), incapaci di cogliere le intuizioni dell'avanguardia o per nulla intenzionate a farlo. Hanno appiccicato a queste persone orribili e spregevoli l'etichetta collettiva di bourgeois, li hanno bollati col marchio di filistei, li hanno denigrati definendoli volgari, rozzi, incolti o dilettanti. Hanno negato al nemico così costruito il diritto al giudizio artistico e in particolare la capacità di pronunciare giudizi fondati. Qualunque giudizio proveniente da un tale nemico - numericamente forte, ma spiritualmente povero e mediocre - poteva essere solo arretrato e obsoleto: non più di un'espressione di un passato che aveva perduto il diritto di esistere, e ancora di più il diritto di parlare con un'autorevolezza capace di vincolare il presente.

E hanno accusato le democrazie indolenti, inefficaci e vili, insieme con le loro idee di uguaglianza, libertà e uguaglianza nella libertà (che secondo loro potevano soltanto sfociare nel dominio della mediocrità), di aver legittimato e rafforzato le pretese dei volgari e degli ignoranti. Il difetto dei regimi democratici, come ha detto Ortega y Gasset e molti dopo di lui hanno ripetuto, era precisamente questo: "L'anima volgare, riconoscendosi volgare, ha l'audacia di affermare il diritto della volgarità e lo impone dovunque. [...] Chi non sia come tutto il mondo', chi non pensi come tutto il mondo' corre il rischio di essere eliminato" [18].

Parlando degli intellettuali di inizio Novecento, Edward Timms ha osservato come la loro caratteristica, assente nei predecessori, fosse "l'ansia [...] di cambiare il mondo, e non semplicemente di interpretarlo"; essi sapevano che per cambiare il mondo è necessario il potere, e non un potere qualsiasi, bensì un potere immenso, sicuro di sé e risoluto. Ma nutrivano ben

poche speranze che la politica liberaldemocratica, confezionata su misura per il bourgeois guardingo e codardo, avrebbe mai fatto appello a quel genere di determinazione.

Non può sorprendere che molti pensatori modernisti e artisti d'avanguardia "cominciassero a vedere se stessi come agenti della protesta sociale e della trasformazione culturale"; non può nemmeno sorprendere che fossero alla disperata ricerca di forze politiche radicali e impazienti come loro, e come loro disgustate dal ritmo pigro del cambiamento, ma che promettevano anche un rinnovamento autentico e profondo di tutte le realtà sociali. La rivoluzione bolscevica e la marcia su Roma di Mussolini "esercitarono un fascino considerevole su alcuni affermati scrittori europei di questo periodo [...] molte delle menti più sottili furono attratte da ideologie che promettevano soluzioni più radicali [...] questi nuovi sistemi sembravano affascinanti e dinamici, in quanto offrivano visioni di solidarietà fraterna e di azione collettiva". [19] Pochi modernisti risposero all'appello di Jules Benda in favore dell'imparzialità, del distacco politico e della neutralità. Ma ancora meno trovarono allettante il centro moderato dello spettro politico. La maggior parte si sentiva veramente a proprio agio tra gli slogan rivoluzionari e accolse gli appelli alla violenza. Nel condannare aspramente la ribellione modernista contro la realtà e la "politica borghese" che la difendeva, Hannah Arendt ricorda come Ernst Jünger avesse salutato la carneficina avvenuta sui campi di battaglia della prima guerra mondiale con la speranza che "il mondo e la civiltà [...] fossero sommersi da tempeste d'acciaio"; e cita le parole "accuratamente scelte" di Thomas Mann, che aveva descritto la guerra come "castigo" e "purificazione", e aveva affermato che "la guerra in sé, più che le vittorie, ispirava il poeta". Così Arendt mette in guardia i lettori:

Liquidare semplicemente come uno sfogo di nichilismo questa violenta insoddisfazione per il periodo prebellico e i successivi tentativi di restaurarlo (da Nietzsche a Sorel a Pareto, da Rimbaud e T.E. Lawrence a Jünger Brecht e Malraux, da Bakunin e Necaev ad Aleksandr Blok) equivale a ignorare quanto giustificato potesse essere il disgusto in una società completamente permeata dalla mentalità e dai principi morali della borghesia. Ma è altresì vero che la "generazione del fronte", in netto contrasto coi padri spirituali che si era scelta, era

esclusivamente animata dal desiderio di assistere alla rovina di questo mondo in cui tutto era fittizio, la sicurezza, la cultura, la stessa vita. Questo desiderio era così intenso da superare in ardore e incisività i precedenti tentativi di rinnovamento: la "trasformazione dei valori" perseguita da Nietzsche il riassetto della vita politica sostenuto da Sorel, la rinascita dell'autenticità umana auspicata da Bakunin, l'appassionato amore per la vita nella purezza dell'avventura esotica testimoniato da Rimbaud. La distruzione senza limiti, il caos e la rovina in quanto tali assumevano la dignità di valori supremi. [20]

Gli spiriti modernisti respiravano liberamente nell'"atmosfera proto totalitaria" dell'Europa tra le due guerre, dove il centro si restringeva sempre più e le ali radicali diventavano sempre più potenti. Alcuni artisti - come Gottfried Benn, Ezra Pound, Marinetti e Céline - scelsero la destra fascista, che predicava lo spargimento di sangue, la distruzione e la "grande purificazione". Come Spengler, si esaltavano per la guerra e la violenza, "la forma superiore di esistenza umana"; Jünger credeva che solo la guerra fosse capace di esprimere "la vita in tutta la sua potenza". Jünger proponeva di rimpiazzare le grette e banali contese della democrazia liberale con l'"eroico paesaggio da sogno" tratteggiato dalle armi. La vasta categoria dei pensatori nazionalisti, che comprendeva nomi illustri, tra cui quelli di Arthur Moeller van der Bruck (l'autore di un libro il cui titolo fu adottato dallo stato di Hitler come proprio nome), Werner Sombart, Othmar Spann e Carl Schmitt, non era meno affascinata dalla forza decisa e implacabile. [21] Altri membri dei movimenti e delle scuole d'avanguardia (certamente più numerosi, se si crede alla storia degli intellettuali scritta perlopiù dai vincitori finché rimasero tali) si sentivano più a loro agio nella sfera del comunismo, con la sua promessa di determinare la tanto attesa fine della società borghese, marcia e corrotta, e di liberare gli uomini dai ceppi della necessità storica (com'era chiamato il corso casuale, contingente e cieco della storia, refrattario allo spirito dell'impegno intellettuale moderno). Ma sia che optassero per la politica radicale di destra o per quella di sinistra, furono tutti attratti, sedotti e conquistati dalla prospettiva di cancellare di punto in bianco la codardia, la povertà d'immaginazione, la falsa coscienza e qualunque altra cosa rifiutasse di seguire metodi più blandi di persuasione, vanificando lo sforzo di combattere il torpore, l'inerzia, la refrattarietà e la

egidità esasaperanti delle realtà sociali. I modernisti chiedevano poteri forti, adeguati alla portata delle loro aspirazioni; solo gli estremi politici sembravano soddisfare questa esigenza. Nessuna democrazia parlamentare sembrava capace di spalancare le porte a ciò che stava loro a cuore, né disposta a farlo.

Secondo Renato Poggioli, il Futurismo di Filippo Tommaso Marinetti mostrò fin dall'inizio "l'attivismo e l'agonismo" che costituivano le caratteristiche distintive di tutti i movimenti d'avanguardia. [22] I futuristi erano abbagliati dai "fermenti rivoluzionari, multicolori e polifonici, nelle capitali moderne", quel "divenire perpetuo" che - pensavano - avrebbe creato le condizioni disperatamente necessarie per quel "rinnovamento completo della sensibilità umana" che sarebbe stato compiuto dagli artisti animati dalle idee moderniste che essi amavano. Consideravano l'"uomo-macchina" un fondamento giusto e appropriato del rifiuto opposto allo stucchevole, sdolcinato sentimentalismo sulla natura e all'ossessione lirica per l'"io": i due maggiori ostacoli sulla via della nuova sensibilità. Tutto questo li indusse ad accogliere con entusiasmo le marce delle camicie nere (con i loro allettamenti orchestrati in modo tale da renderli i soli suoni udibili), lo scioglimento di quel "mercato di parole" che era il parlamento e la promessa di dissolvere la debolezza dell'"io" nei fermenti delle masse, vasti e impetuosi ma ridotti al silenzio e all'impotenza.

Gli ideologi e le loro ideologie aiutano la tendenza totalitaria a dare la scalata al potere. Gli ideologi si fanno sentire e capire meglio di chiunque altro nell'agorà, lo spazio sociale in cui gli affanni privati si elevano al rango di questioni pubbliche e in cui i *pronunciamentos* di chi detiene il potere o aspira a conquistarlo cercano di farsi passare per soluzioni pubbliche a problemi privati. Gli ideologi più utili, forse indispensabili, al progresso della tendenza totalitaria sono quelli che usano l'agorà per accusarla del delitto di essere quella che è: un mercato rumoroso, sregolato e turbolento di lagnanze e pretese. Nelle loro ideologie, l'agorà porta la colpa proprio delle affezioni che hanno spinto coloro che sono oppressi a cercare in essa un rimedio e una riparazione. Inoltre l'agorà è accusata d'intralcio l'azione efficace e decisa; al tempo stesso se ne incoraggia l'abolizione, considerata un modo radicale di eliminare i problemi che, più di ogni altra cosa, hanno condotto a essa gli scontenti.

Inevitabilmente, queste ideologie sono gradite e

confortanti per chi non vuol perdere del tutto la speranza, a maggior ragione davanti al frequente fallimento dell'agorà nel compito di collegare le preoccupazioni private, che dividono, alle questioni pubbliche, che uniscono. "Nulla si è dimostrato più facile da distruggere," osservava Hannah Arendt, "della sfera e della moralità privata di chi pensava solo a proteggere la propria vita privata." A preparare il terreno per quella distruzione erano stati gli intellettuali che avevano disprezzato e deriso l'agorà, privando le persone dell'unica loro opportunità di pensare a qualcosa di diverso dalla propria vita privata; e soprattutto a qualcosa che, come il tempo avrebbe mostrato, costituiva l'unica salvaguardia affidabile dell'intera sfera privata e dell'intera moralità.

Le profferte d'amore e di lealtà senza riserve - tipiche del rapporto tra compagni di viaggio fedeli - rimasero tuttavia inascoltate, quando non furono categoricamente respinte dalle camicie nere, brune o rosse che fossero: come Gottfried Benn in Germania, con il suo odio istintivo per i "processi casuali" e il suo genuino entusiasmo per la Zucht, o come i poeti, i pittori e gli architetti modernisti della Russia bolscevica, con la loro celebrazione degli "Sciiti e [dei] Nuovi Barbari", speravano di non provare alcuna pietà per qualunque cosa sopravvivesse al proprio diritto di esistere. Ovunque le avances amorose erano respinte per lo stesso motivo. C'erano buone ragioni perché l'idillio rimanesse a senso unico e l'amore non corrisposto. Come ha detto Raymond Williams, a dispetto di tutte le loro lotte intestine, i diversi movimenti modernisti erano simili, e ciò perché tutti aprirono la strada a nuovi metodi nel campo della scrittura, dell'arte e del pensiero. È dunque comprensibile che, proprio per questa ragione, fossero così spesso respinti dalle forze politiche dominanti. I nazisti avrebbero trattato indistintamente i modernisti di sinistra, di destra e di centro come *Kulturbolshevismus*. A partire dalla seconda metà degli anni venti i bolscevichi al potere in Unione Sovietica adottarono in pratica lo stesso atteggiamento. [23]

Le "forze politiche dominanti" erano, in effetti, gli avamposti della modernità aggressiva e arrogante, quei segmenti delle forze moderne che si erano liberati di ogni costrizione - soprattutto delle costrizioni dell'agorà - e si aggiravano in preda a furore omicida. In quella follia, c'era qualcosa di morbosamente attraente per l'anima modernista disillusa dalle promesse spezzate o

mai mantenute, esasperata dalla noiosa banalità della routine quotidiana della vita moderna e insofferente del noioso e vano mercanteggiamento, degli scambi di favori, del compromesso e di soluzioni inefficaci o di ripiego. Ma l'esca era mortale e la seduzione condusse in una trappola.

Quando infine giunse il tempo della resa dei conti, le società totalitarie si rivelarono tutto fuorché ospitali nei confronti degli spiriti moderni: spiriti coraggiosi, ostinati, sempre aperti alla sperimentazione. Sotto il governo dei loro nuovi manager totalitari, quelle società si affrettarono a imporre un'altra routine, incomparabilmente più soffocante e istupidente di qualsiasi cosa avesse angosciato gli spiriti moderni nelle democrazie "deboli e insicure" che tanto detestavano. I poteri totalitari non avrebbero tollerato alcun esperimento, proprio perché si trattava di esperimenti: spine nel fianco di dittatori tenacemente attaccati a una sola logica; ancora meno avrebbero tollerato l'immaginazione politica: visioni estranee alle realtà che essi avevano ormai posto in essere e rese operative; si sarebbero opposti con ogni mezzo a esperimenti e visioni irrimediabilmente compromessi dal fatto di essere il frutto di metodi, intenzioni e valori diversi da quelli proclamati e resi legittimi, e soprattutto amministrati, dalle autorità costituite. La sola libertà che i regimi totalitari erano disposti a concedere a intellettuali e artisti era la libertà di ascoltare, di prendere atto e di obbedire. Obbedire o morire: nei palazzi del totalitarismo c'era spazio soltanto per i poeti e i pittori di corte, ai quali veniva ordinato di rappresentare la realtà delle scelte operate dai governanti, e non di crearla. (Nell'arguta definizione data dallo scrittore russo dissidente Voinovic, il "realismo socialista" era l'arte di celebrare i governanti in termini per loro comprensibili.) Il diritto di creare la realtà, così come il diritto di decidere che cosa fosse abbastanza reale da poter essere rappresentato, doveva restare prerogativa dei governanti.

Quando la tendenza totalitaria sfociò nello stato totalitario fascista o comunista, gli ideologi della società totalitaria - il genere di società che meno di qualunque altra forma di convivenza umana ha bisogno del sostegno dell'ideologia - non furono più necessari.

Ovunque i movimenti totalitari conquistassero il potere, si scrollavano di dosso questo gruppo di simpatizzanti ancor prima che i regimi si preparassero a perpetrare i loro crimini peggiori. L'iniziativa

intellettuale, spirituale e artistica è altrettanto pericolosa per il totalitarismo dell'iniziativa delittuosa della massa, ed entrambe sono più pericolose della semplice opposizione politica. [24]

Così finì la storia d'amore tra gli intellettuali moderni e il potere totalitario. Ma con essa finì qualcos'altro: la lunga storia della guerra di logoramento dichiarata dall'ecclesia all'agorà.

Spesso si sente parlare in tono allarmistico dell'invasione o della sotterranea colonizzazione della vita quotidiana da parte dei poteri pubblici. Normalmente, l'argomento avanzato per giustificare l'allarme è una versione aggiornata, rimaneggiata, delle antiche paure - più che legittime - suscitate dallo stato usurpatore del dominio assoluto dell'agorà. Nella situazione attuale, tuttavia, un argomento del genere, comunque venga interpretato, non sembra tanto un effetto della diagnosi dei pericoli odierni, quanto un prodotto riciclato della memoria storica. I ricordi sono difficili da cancellare: in generale, essi rimangono le cornici cognitive della percezione e rappresentazione delle tendenze odierne. Dopo tutto, le successive generazioni di pensatori hanno imparato a vedere il punto d'incontro tra agorà ed ecclesia come la più vulnerabile delle prime linee, e quella più esposta allo sfondamento. Può darsi che le generazioni più antiche apprezzassero ciò che vedevano e nutrissero forti speranze quanto ai risultati dell'imminente invasione e della salutare occupazione che sarebbe seguita alla conquista. Nelle generazioni più recenti, il sospetto e la vigilanza hanno sostituito la fiducia e le grandi aspettative. Ma tutte le generazioni hanno tenuto gli occhi fissi sul fronte. Può darsi che si aspettassero cose diverse, ma certamente hanno nutrito lo stesso presentimento: che tutti gli eventi davvero importanti sarebbero accaduti al confine tra l'agorà e l'ecclesia, e che le battaglie combattute lungo quel confine sarebbero state decisive per la futura configurazione della società umana.

L'interesse per la frontiera tra ecclesia e agorà ha distolto l'attenzione dall'altro confine, quello tra l'agorà e l'oikos: il punto d'incontro che collega/separa sfera "pubblica e privata" e sfera "privata". L'aspettativa, nell'agorà, era che gli interessi privati si adattassero ai bisogni, alle esigenze o alle pressioni della sfera pubblica. Le cose che si pensava accadessero nell'agorà avevano un che di decisamente pedagogico, esplicativo o istruttivo: l'agorà era in primo luogo uno spazio in cui

il filo tagliante di interessi tra loro incompatibili veniva smussato, le pressioni contraddittorie venivano equilibrate, i sogni e i desideri venivano livellati e modellati in modo tale che non fossero in contrasto e formassero un tutto armonico, e gli incendi divampati nelle zone calde venivano soffocati per evitare che provocassero esplosioni. Il "pubblico" e il "privato" s'incontravano nell'agorà in condizioni di disparità: rispettivamente come guida e come ciò che è guidato, come insegnante e allievo, come genitore e figlio. Il "pubblico" era il soggetto agente indiscusso, mentre al privato toccava la parte di oggetto del suo agire.

Ma ormai è quel secondo confine, in precedenza dato per scontato, a rappresentare il punto di maggior traffico e il principale terreno di scontro. L'agorà rimane un territorio invaso, ma questa volta i ruoli sono stati invertiti e le truppe d'invasione si ammassano lungo il confine che le separa dal "privato", benché - diversamente dal "pubblico", rappresentato dallo stato che formula e rende esecutiva la legge - non si tratti di un esercito regolare con tanto di stato maggiore e comando unificato, ma di una massa indisciplinata e variegata di violatori di confini senza uniforme. Non c'è nessuno a fermarne l'avanzata; gli eserciti regolari del "pubblico" hanno ripiegato e si sono ritirati, avendo perso la forza di combattere, l'interesse a continuare l'occupazione o entrambe le cose. Per quanto riguarda il potere pubblico, l'agorà assomiglia sempre più a una terra di nessuno. Il campo di battaglia è stato praticamente abbandonato e lasciato a disposizione di qualunque avventuriero decida di invaderlo.

Questo effetto può essere ricondotto alla svolta fondamentale, citata in precedenza, nella storia dello stato moderno: la separazione e il crescente divario tra potere e politica. Claus Offe ha illustrato con grande precisione i vari aspetti di questo fatidico divorzio. [25] Tra questi aspetti, Offe cita l'implosione dei centri ortodossi dei poteri economico, militare e culturale un tempo concentrati nello stato-nazione, ma ormai minati ed erosi simultaneamente da "sopra" e da "sotto"; le trasformazioni postmoderne della morfologia sociale, che hanno progressivamente ridotto il sostegno delle élite consolidate e la fiducia complessiva nelle istituzioni politiche, provocando l'attuale mutevolezza, frammentazione e rapida fluttuazione delle questioni al centro dell'attenzione pubblica; infine, ma certamente non meno importante, il fatto che "gli agenti politici

abbiano perduto la certezza dei propri ruoli e ambiti, perché l'economia politica del capitalismo postindustriale e globale non fornisce più la netta categorizzazione dei "luoghi interni al sistema di produzione" che un tempo ospitavano le forme di azione collettiva (partiti politici, associazioni, sindacati)". Il risultato complessivo di tutte queste trasformazioni strettamente intrecciate è una situazione in cui "le sovranità sono divenute nominali, il potere è divenuto anonimo e il suo luogo si è svuotato". Se la domanda tradizionale "Che cosa si deve fare?", riferita allo stato attuale degli affari pubblici nel caso esso appaia insoddisfacente, viene posta sempre meno di frequente, e se quando ciò accade viene tendenzialmente liquidata sulla base del credo "non c'è alternativa" non è tanto per mancanza di idee o per l'assenza di forze che potrebbero verosimilmente metterle in atto. L'accertamento della attuabilità delle azioni e della fattibilità dei progetti dipende dalla forza relativa dell'agente e dei suoi avversari, e nelle condizioni attuali la domanda principale - la domanda da porre con la massima urgenza ma di cui non sembra di poter dare una risposta esauriente - è la seguente: "Qualcuno è capace di fare tutto ciò che va fatto?". [26]

Si potrebbe dire che, mentre gli agenti tradizionali non sono più in grado di agire con efficacia, gli agenti realmente capaci e intraprendenti si sono dati alla macchia e operano al di là della portata di tutti i mezzi stabiliti di azione politica, per non parlare del processo di negoziazione e controllo centrato sull'agorà. Questi nuovi agenti celebrano la loro indipendenza e il loro distacco dall'agorà. Non hanno nulla da guadagnare dalla loro presenza in essa, ma tutto da guadagnare dalla loro assenza. Non vedono alcun vantaggio nella regolamentazione normativa, per cui non hanno bisogno dell'agorà; ma sono consapevoli del vantaggio di avere le mani libere, per cui fanno del loro meglio per tenersi a distanza dall'agorà e per nascondersi alla vista dei molti che la occupano.

Avendo tagliato i legami con l'agorà, i poteri che contano davvero non sanno che farsene dei filosofi, degli educatori o dei predicatori. Non hanno alcun bisogno di cambiare un mondo che è la loro ostrica; si sentono perfettamente a loro agio nel mondo "reticolare", configurato come Internet, dove non c'è un banco di controllo ma responsabilità fluttuanti; inoltre, non avendo missioni da compiere - il che richiederebbe l'elevazione spirituale delle masse, crociate culturali o una conversione di massa - non possono che approvare

con entusiasmo lo smantellamento costante di tutte le istituzioni presenti o future preposte all'azione collettiva che aspira alla "totalità".

Tutto questo può solo avere, e in effetti ha, un effetto devastante sullo status degli intellettuali nella forma che aveva assunto al tempo del movimento moderno dello *Sturm und Drang*, nell'epoca della costruzione delle nazioni, dei poteri in cerca di legittimazione, del Panopticon e della costrizione all'obbedienza mediante la regolamentazione normativa.

Claus Offe riassume l'esperienza attuale delle élite intellettuali in questi termini:

Da un lato, quasi tutti i fattori della vita sociale, economica e politica sono contingenti, opzionali e vincolati al cambiamento; dall'altro lato, le premesse istituzionali e strutturali che quella contingenza travolge sono simultaneamente eliminate dall'orizzonte della scelta politica o, per meglio dire, della scelta intellettuale. E sono "eliminate dalla scelta" per una ragione molto semplice: nella situazione attuale (per esprimerci nei nostri termini: una situazione in cui una parte dell'ecclesia è separata e al sicuro dall'agorà e la parte restante è priva di potere), "persino il tentativo di riflettere in termini normativi sulla [...] natura del coordinamento dei processi [o il tentativo di rinnovarlo] è di fatto precluso a causa [della sua] vanità sul piano pratico e quindi [della sua] essenziale inadeguatezza". Di conseguenza, la maniera in cui i vari sottosistemi (per quanto dotati ciascuno di una propria flessibilità) "si connettono e influiscono l'uno sull'altro deve [...] essere considerata straordinariamente rigida, definitiva e tale da escludere ogni libertà di scelta". [26]

In altre parole, l'integrazione e la riproduzione dell'"ordine globale assume ancora una volta l'aspetto di un processo spontaneo e autopropellente. La grande innovazione della modernità è stata quella di presentare la creazione, preservazione e continuità dell'"ordine" come un compito, un traguardo difficilmente raggiungibile senza un'azione umana consapevole dell'obiettivo, concertata e determinata. Ma la costruzione dell'ordine non è più considerata un compito; al contrario, ogni azione finalizzata che aspiri a imporre un ordine diverso da quello attualmente in vigore è sospettata di interferire indebitamente con la maestria e la saggezza della "mano invisibile" (e sottolineo "invisibile"), e quindi di costituire un tentativo rischioso, destinato a guastare e scombussolare non meno, e forse più, di quanto possa

riparare e migliorare. E se la continuità della totalità non è più un compito, i pianificatori di compiti non sono necessari mentre i possibili impostori (di cui non c'è mai scarsità), i sedicenti profeti del mutamento globale, dovrebbero essere tenuti sotto controllo. E i membri delle classi colte non hanno alcun bisogno di assumere il ruolo degli intellettuali, di guide spirituali destinate a rendere le persone diverse da come sono ora, insegnando loro cose che non imparerebbero da sole e, prima ancora, insegnando loro che lo sforzo dell'apprendimento sarà ricompensato. Non ci sono grandi compiti, e quindi non c'è bisogno di grandi idee.

Tracce di paideia

Come abbiamo detto, nella nostra società il Synopticon ha gradualmente ma inesorabilmente scalzato il proto-moderno Panopticon e ne ha preso il posto come strumento principale di "mantenimento del modello" e di "gestione della tensione" oppure, per dirla semplicemente, di preservazione dell'ordine; abbiamo anche detto che stiamo passando, o siamo già passati, dai tempi eroici dei capi spirituali al tempo degli "esempi personali".

Umberto Eco ha analizzato in profondità uno degli "oggetti di osservazione più popolari nel Synopticon contemporaneo, il Superman dei fumetti: il super esempio, l'esempio ultimo di autoaffermazione in un mondo che dichiara l'affermazione un affare privato, il quale, come tutti gli affari, va condotto facendo ricorso alle risorse private. [27] Eco fa rilevare come Superman usi il suo potere straordinario e misterioso per proteggere e mantenere intatto l'ordine consueto delle cose. Superman non parcheggerà mai la macchina in sosta vietata e non farà mai una rivoluzione. [...] Questo eroe superdotato usa le sue vertiginose possibilità per realizzare un ideale di assoluta passività, rinunciando ad ogni progetto che non sia già omologato dai catasti del buon senso ufficiale, diventando l'esempio di una proba coscienza etica sprovvista di ogni dimensione politica".

Il messaggio "non c'è alternativa" che trapela da ogni avventura a buon fine di Superman; le sue molte sembianze o simulazioni prodotte in serie; il bisogno di non far nulla di particolare che riguardi il mondo se non obbedire alla legge e rispettare l'ordine; qualche

intervento in aiuto di poliziotti in uniforme o in borghese che provvedono affinché ciò sia fatto: tutto questo può produrre un effetto confortante e rassicurante sulla maggior parte degli osservatori, ma suona come un messaggio apocalittico e un presagio di rovina per tutti coloro che potrebbero ancora aspirare, per nostalgia o per qualunque altra ragione, ai ruoli e alle responsabilità un tempo associati alla posizione dell'intellettuale.

A seconda delle loro reazioni, Eco divide i teorici e i professionisti della cultura contemporanei in "apocalittici" e "integrati". La differenza essenziale tra loro è che "se gli apocalittici sopravvivono proprio confezionando teorie sulla decadenza, gli integrati raramente teorizzano, e più facilmente operano, producono, emettono i loro messaggi quotidianamente ad ogni livello". Gli apocalittici sono senz'altro pessimisti; gli integrati, d'altro canto, non sono né pessimisti né ottimisti (benché in privato possano essere entrambe le cose), ma in primo luogo non sono *dissenters*. Ciò che gli apocalittici deplorano è l'elemento naturale degli integrati.

Perché gli apocalittici deplorano quella che considerano decadenza culturale? E perché considerano lo stato attuale della cultura in primo luogo decadente? Le ragioni, si desume dalle parole di Eco, sono principalmente teoriche (oppure, dato che gli integrati teorizzano raramente, è piuttosto l'abilità con cui gli apocalittici costruiscono teorie a fare la differenza). Gli apocalittici e gli integrati, come sostiene Eco, nutrono idee diverse su ciò che la cultura è e su ciò di cui si occupa.

Oggi, probabilmente, diventa apocalittico chi ritiene che la cultura sia "un fatto aristocratico", "la gelosa coltivazione, assidua e solitaria, di una interiorità che si affina e si oppone alla volgarità della folla". Se si crede questo, allora la "cultura di massa", che si rivolge a tutti indiscriminatamente e che scende al livello del gusto e della capacità di comprendere di tutti, non è affatto cultura; piuttosto, è distruzione della cultura, "anti-cultura" (non diversamente dall'"antimateria" della fantascienza). Ma se non si accetta a priori la visione aristocratica della cultura - o comunque una visione nobilitata e sublimata, postulata più che descrittiva - allora si può prendere atto, senza angosciarsi e irritarsi troppo, che "la televisione, il giornale la radio, il cinema e il fumetto, il romanzo popolare e il Readers Digest mettono ormai i beni culturali a disposizione di tutti":

in questo caso, nessuno aggrotterà le sopracciglia davanti a chi ha poche o nessuna pretesa di essere un intellettuale, e tuttavia è un "prodotto culturale" di successo, e invece di buttare giù qualche altra profezia di rovina, i professionisti della cultura potrebbero prendere le mosse dalla loro condizione e da quella di tutti gli altri. Continuamente alle prese con i nuovi strumenti per gonfiare l'offerta e il consumo di massa, non resterebbe loro molto tempo per disperarsi e battersi il petto.

Secondo Eco, la differenza tra apocalisse e integrazione equivale, in altri termini, alla differenza tra prospettive cognitive; meglio, tra presenza e assenza di ideali precostituiti: forse tra utopia e realismo; tra misurare la realtà con il metro di certi ideali non realizzati (come un "progetto illuministico incompiuto") e prendere la realtà così come viene. Ciò che Eco non dice, tuttavia, è per quale motivo dovrebbero esistere due ottiche del tutto differenti; e, in particolare, per quale motivo certe prospettive della cultura sarebbero state rifiutate, abbandonate, trascurate o semplicemente dimenticate.

Non dice nemmeno che cosa potrebbe rivelarci la sorte di una prospettiva su chi la coltivava un tempo e chi non la coltiva oggi.

Eco sostiene che ciò che oggi gli apocalittici chiamano, con orrore e disprezzo, "cultura di massa" è in realtà un fenomeno che precede di alcuni secoli la definizione del concetto; per l'esattezza, esso risale almeno all'invenzione della stampa con la tecnica dei blocchetti di legno (precedente all'epocale invenzione dei caratteri mobili di Gutenberg). Le epopee cavalleresche o le "storie di vita vera" che le macchine da stampa rendevano accessibili alla gente comune con pochi mezzi recavano tutti i segni che oggi vengono considerati i sintomi della decadenza culturale: erano effimere, sentimentali fino alla nausea, alimentavano passioni banali, esaltavano tutti i pregiudizi e i desideri malsani dei loro lettori, sfoggiavano persino quello che potrebbe essere considerato in retrospettiva un equivalente delle fascette pubblicitarie. Ma non esiste un solo documento che testimoni la protesta del pubblico colto. Nessun membro dell'élite sembrava darsi pensiero, né si udivano appelli a contrastare e respingere il pericolo. Perché questa equanimità, così atipica negli "intellettuali" come noi li conosciamo? Ritengo che il tentativo di risolvere questo enigma rivelerebbe il limite della spiegazione fornita da Eco della differenza tra

"apocalittici" e "integrati" del nostro tempo.

Permetterebbe di scoprire l'"anello mancante" della sua analisi: l'avventura moderna che separa l'equanimità premoderna dall'allarme tardomoderno.

La maggior parte dei concetti presumibilmente descrittivi sono "prasseomorfici", nel senso che separano, isolano, connettono e rappresentano graficamente i pezzetti di mondo quando questi pezzetti diventano oggetto d'attenzione dei costruttori di concetti e dei disegnatori di mappe. I "miserabili" la gente minuta, i rozzi lettori di testi scadenti comprati alle fiere da venditori ambulanti, non erano sotto la tutela delle classi colte del tempo; saranno stati anche selvaggi, ma non selvaggi in attesa di essere dirozzati; o ignoranti, ma non ignoranti in attesa di essere istruiti; forse adoratori di idoli, ma non infedeli in attesa della rivelazione e della conversione.

Non erano, in breve, gli oggetti dell'azione presente o futura delle classi colte. Erano estranei, e destinati a rimanerlo, alla *Lebenswelt* dell'élite colta arroccata nella fortezza impenetrabile del latino. L'élite colta non portava alcuna responsabilità per ciò che leggevano o non leggevano, proprio come non si sentiva responsabile per ciò che seminavano e per il modo in cui mungevano le loro mucche.

A un certo punto, tuttavia, le credenze popolari divennero superstizioni, le abitudini popolari divennero segni di oscurantismo e di volgarità, e gli stili di vita popolare divennero sintomi di mancanza di cultura. Quel punto occupa una posizione ben precisa sul continuum storico: segna una svolta fondamentale non tanto nei modi e nei mezzi degli *hoi polloi*, quanto nella collocazione del sapere e dei suoi possessori.

Possiamo far coincidere quel punto sul continuum storico con l'inizio della costruzione moderna delle nazioni e con la nascita del genere moderno di potere: il genere di potere che si è battuto "per raggiungere le parti che altri poteri non avevano potuto raggiungere.

Soltanto in questo contesto nuovo ed essenzialmente inedito (un contesto che separa la condizione moderna dagli scenari politici dell'antica Grecia nonostante le numerose analogie spesso evidenziate) i membri dell'élite colta sono diventati "capi spirituali" o missionari con il compito di convertire: supervisori, censori, maestri e formatori del *populus*. Soltanto allora essi hanno intrapreso il compito di progettare un modo di vita che altri potessero apprendere, far proprio e

seguire.

Questa nuova posizione e questo nuovo ruolo non erano immuni da antinomie insanabili, ed Eco ha ragione quando individua nella spinta a combattere la "volgarità della folla" uno dei tratti distintivi della posizione assunta dai costruttori di cultura: un impulso che poteva solo vanificare e talvolta neutralizzare l'altra spinta a liberare la folla dalla sua volgarità; l'atteggiamento delle classi colte moderne verso ciò che esse chiamavano, a seconda dell'umore, "popolo" o "massa", era un misto di amore e odio, di impulso ad avvicinarsi e orrore del "dissolversi nella massa". Con tutto ciò, le classi colte assunsero il ruolo di custodi e tutori degli "incolti" e dei "non ancora completamente istruiti", e mantennero quel ruolo in ogni circostanza, per tutta la durata dell'età moderna. Quel ruolo comportava sia diritti sia responsabilità. Ciò che definiva l'élite colta nell'età moderna non era l'insieme delle caratteristiche per le quali si distinguevano i singoli membri, ma la sua relazione collettiva con il resto della popolazione *bisognosa-di-cultura-e-istruzione*, nonché il ruolo che in quella relazione i suoi membri svolgevano collettivamente, che speravano di svolgere, che desideravano svolgere o che consideravano loro di diritto.

A rendere possibile la scelta di dedicarsi a questa missione furono le aspirazioni dello stato moderno, rivolte alla costruzione dell'ordine; la missione fu compiuta nel contesto di tale attività di costruzione dell'ordine. La scelta rimase praticabile e sembrò relativamente accettata finché durarono quelle aspirazioni e le pratiche connesse, finché l'ecclesia mantenne il suo grande interesse per l'agorà e la propensione a intervenire costantemente nei processi che la riguardavano. Non poteva sopravvivere - certamente non nella sua forma passata e non senza una crisi profonda - all'arretramento o alla paralisi dell'ecclesia nella sua forma istituzionale di stato-nazione moderno. Le classi colte, formate perché assumessero il ruolo di custodi della cultura, non poterono che percepire quest'ultimo sviluppo come un'enorme catastrofe, in realtà un incubo apocalittico. Improvvisamente, si ritrovarono prive di quella realtà che rendeva il loro status e la loro funzione realistici; prive di quelle prerogative di custodi che avevano finito per considerare un loro diritto acquisito; e prive dei loro pupilli, giacché coloro di cui si erano assunti la tutela erano stati ormai affidati ad altri tutori, erano in

cerca di altri tutori o, proprio perché lasciati liberi, sembravano affrontare la vita senza la protezione di un tutore.

Quando si lamentano della decadenza culturale, i teorici e i professionisti della cultura deplorano il ridimensionamento della propria missione moderna di proselitismo. Nessuno sembra avere più bisogno di missionari: i chierici, i parroci e i sacrestani che sovrintendono al nuovo culto delle sensazioni piacevoli e divertenti andranno benissimo. Su questo punto, coloro che risiedono negli edifici dell'ecclesia e gli abitanti dell'oikos sembrano in perfetta sintonia, dato che gli uni e gli altri lasciano i missionari di ieri soli con i loro adorati ricordi e le loro nuove frustrazioni. Anche le vittime del tradimento scoprono che i loro stanno massicciamente disertando e che le proprie file si stanno assottigliando. Come ha causticamente osservato Stuart Hall a proposito del destino delle università (la fortezza istituzionale del ruolo degli intellettualisti ortodossi, solidissima e quasi mai messa in discussione): "Lo stato non ha mandato la polizia segreta per trasformare l'istruzione superiore in un settore imprenditoriale. L'abbiamo fatto da noi". [28]. Le tentazioni di abbandonare ciò che in ogni caso appare irrimediabilmente perduto sono grandi, e il canto ammaliatore della sirena raggiunge molte orecchie un tempo sorde al suo richiamo.

Recentemente, Pierre Bourdieu ha ironizzato sul fatto che da quando gli uomini e le donne di sapere del nostro tempo non possono più fare assegnamento sull'immortalità delle loro *oeuvres*, cercano di apparire con la massima frequenza sullo schermo; in una versione aggiornata del famoso detto di Berkeley: "Essere significa essere visti alla TV". La televisione, sostiene Bourdieu, è diventata lo specchio di Narciso degli intellettualisti. L'obiettivo dell'eternità è stato rimpiazzato, nella strategia degli uomini e delle donne di sapere, con l'obiettivo di farsi invitare alla televisione; il lavoro quotidiano viene tendenzialmente svolto in modo tale da rendere gli inviti più probabili. Ma la pragmatica degli spettacoli televisivi è molto diversa da quella del lavoro intellettuale. La pragmatica della televisione è governata dall'indice di ascolto e dalla velocità; ma il grande pubblico e l'alta velocità sono nemici del pensiero.

Alla televisione, la "comunicazione" con il grande pubblico è istantanea; ma, come sottolinea Bourdieu, "è istantanea perché [...] non è. O è solo apparente. Lo

scambio di luoghi comuni è una comunicazione che ha come unico contenuto il fatto stesso della comunicazione". Tale apparente comunicazione genera i *fast thinkers*, venditori di fast food culturale" [29].

Un'opinione diffusa, forse l'opinione prevalente tra gli autori che si esprimono sul destino storico degli intellettuali, è la seguente: quello che sta accadendo oggi non può essere evitato; e anche se l'avventura degli intellettuali con la responsabilità dei valori coltivati dalle persone non è sempre stata un grave errore o una falsa percezione della grandezza morale, ormai è certamente finita. Come consolazione (ammesso che ce ne sia bisogno) viene richiamata dall'esilio una variante della "mano invisibile". Da quella mano esperta e caritatevole per definizione ci si aspetta ancora una volta che manovri dietro le quinte gli operatori del mercato commerciale e finanziario, ma se i fatti rendono quell'aspettativa un po' eccessiva, la mano viene spostata al mercato delle idee e degli interessi, chiamato democrazia.

Grazie alla mano che, per fare un buon lavoro, dovrebbe rimanere invisibile, l'agorà disertata e lasciata alle proprie risorse (fatta eccezione per i consulenti assunti al suo servizio) si orienterà e dirigerà verso tutte le soluzioni giuste a tutti i veri problemi, e verso i valori e i principi che li informano.

Questo modo di vedere è decisamente un perfetto *plaidoyer* in difesa del nuovo atteggiamento di disimpegno e disinteresse, equivalente al rifiuto delle responsabilità sovra-professionali, di quell'impulso ad "andare oltre l'appello del dovere" che era stato il segno caratteristico degli intellettuali moderni. Esso riassume bene i sentimenti degli intellettuali nella misura in cui sono definiti, e si definiscono, orfani dell'ecclesia, ormai morta o scomparsa (si sarebbe tentati di dire "ecclesia disparue" o "ecclesia abscondita"); oppure nella misura in cui il ruolo degli intellettuali nell'agorà viene identificato con quello di plenipotenziari, agenti o partner dell'ecclesia, e non è previsto alcun altro ruolo. Questo modo di vedere non ammette la possibilità che il connubio tra sapere ed ecclesia sia stato un evento interno alla storia, e non accaduto per intervento divino; e non ammette nemmeno la possibilità che la missione degli intellettuali possa sopravvivere al divorzio.

Tuttavia, resta un problema: proprio come la "mano invisibile del mercato" ha decisamente fallito nel compito di produrre benessere per tutti, così la

prospettiva che la "mano invisibile della democrazia" produca individui sicuri in una società giusta è tutt'altro che un risultato scontato. Richiamandosi ad Aristotele, Castoriadis sottolinea come il mero rispetto della procedura democratica non garantirebbe in quanto tale né lo Stato della Legge", né lo "Stato dei Diritti": Il governo della maggioranza può essere giustificato solo garantendo uguale valore, nella sfera del contingente e del probabile, alle doxai di individui liberi. Ma se questa uguaglianza di valore tra le opinioni non deve rimanere un "principio controfattuale", una sorta di dispositivo pseudo-trascendentale, allora l'istituzione della società deve comportare lo sforzo incessante di rendere gli individui tali da poter ragionevolmente postulare che le loro opinioni hanno tutte lo stesso peso nella sfera politica. Ancora una volta, la questione della paideia si dimostra ineliminabile. (...) Tali individui possono essere formati soltanto in e mediante una paideia democratica, che non cresce come una pianta ma dev'essere uno degli oggetti principali delle preoccupazioni politiche della società. [30]

La società non può rendere felici i suoi membri; tutti i tentativi storici (o le promesse fatte) in questa direzione hanno generato più sofferenza che felicità. Ma la società buona può - e dovrebbe - rendere i propri membri liberi: non solo liberi in senso negativo, cioè non obbligati a fare ciò che non vorrebbero fare, ma liberi in senso positivo, cioè in grado di usare la propria libertà per poter fare delle cose... E ciò significa in primo luogo capaci di influire sulle proprie condizioni di vita, di elaborare il significato di "bene comune" e di rendere le istituzioni della società conformi a quel significato. Se "la questione della paideia" è ineliminabile è perché esiste ancora il progetto democratico incompiuto di una società autonoma composta da individui autonomi.

Gli individui non possono essere liberi se non sono liberi di istituire una società che favorisca e salvaguardi la loro libertà; se non istituiscono insieme un organismo rappresentativo capace di arrivare esattamente a questo. E così il compito in agenda è la riconquista dell'ecclesia da parte dell'agorà.

Questo compito apre prospettive d'azione molto ampie alle classi intellettuali. Ma perché quest'azione possa essere intrapresa occorre cambiare direzione: dall'ecclesia all'agorà, a quello spazio politico in cui pubblico e privato si incontrano, in cui non solo è possibile scegliere tra le opzioni proposte, ma anche

esaminare, discutere e rinegoziare la gamma delle opzioni. E il primo passo da fare una volta cambiata direzione è ricostruire l'agorà per adattarla a questo compito. Non è una cosa facile, date le condizioni precarie in cui si trova attualmente la sfera privata/pubblica; una sfera che "il pubblico" ha abbandonato per cercare rifugio in luoghi politicamente inaccessibili, e che "il privato" è sul punto di ridisegnare a propria immagine. Per rendere l'agorà adatta a individui autonomi e a una società autonoma occorre fermare al tempo stesso la sua privatizzazione e la sua spoliticizzazione. Occorre recuperare l'arte di tradurre il privato in pubblico. Occorre far ripartire (nell'agorà, non nei seminari di filosofia) il discorso interrotto del bene comune, il quale rende l'autonomia individuale non solo realizzabile, ma degna di essere perseguita con ogni sforzo.

Ripeto: non è una cosa facile, considerando il paradosso per cui, nelle parole di Offe, "i nuovi movimenti sociali hanno assunto come oggetto della loro critica precisamente quelle soluzioni istituzionali relative al governo politico, alla produzione materiale e all'innovazione tecnico-scientifica con l'aiuto delle quali si sono potute soddisfare le esigenze dei movimenti precedenti". Con la conseguenza che i movimenti che aspirano a riempire lo spazio pubblico/privato rimasto vuoto hanno perduto l'opportunità di andare "alle radici" dei problemi attuali e di concepire o costruire istituzioni che renderebbero plausibile qualsiasi cambiamento nella sfera pubblica. "I movimenti ecologisti, pacifisti, femministi, regionalisti e autonomisti non hanno saputo elaborare - e nemmeno abbozzare - un programma di trasformazione sociale con la stessa coerenza e visione d'insieme che hanno caratterizzato i precedenti movimenti sociopolitici. [31]

Come sostiene opportunamente Ulrik Beck, il dubbio è il dono più prezioso che i pensatori possano offrire a coloro che cercano disperatamente di trovare la propria strada soffrendo la condizione di doppio vincolo determinata in alto dal fardello inerte della strategia del "non c'è alternativa" e in basso dai rischi della politica di vita privatizzata.

Lo scetticismo, contrariamente a un'opinione erronea molto diffusa, rende ogni cosa di nuovo possibile: l'etica, la moralità, la conoscenza, la fede, la società e la critica, ma in modo diverso.

Le ridimensiona, ne accentua il carattere provvisorio, le rende più suscettibili di essere modificate e più

capaci di apprendere, e quindi più curiose, più aperte all'ignoto e all'imprevedibile, con un'indulgenza basata sulla definitiva certezza dell'errore, e radicata in essa. Dopo Marx, Engels e Lenin, dopo Horkheimer e Adorno, forse dopo Montaigne, lo scetticismo dovrebbe essere riscoperto come il padre fondatore della teoria sociale della nuova modernità riflessiva. [32]

Primo excursus. L'ideologia nel mondo postmoderno

Habent sua fata verba, benché certe parole abbiano una sorte più bizzarra di altre. Ma la parola "ideologia" detiene un record difficile da battere. La pretesa di trovare un comune denominatore ai diversi usi storici del termine o una logica di trasformazione responsabile delle sue successive incarnazioni è notoriamente assurda. Ma oltre alla difficoltà di raggiungere un accordo sulla portata e gli usi semantici del termine, esiste un altro problema. Quello di "ideologia" è un concetto discorsivo che in tempi diversi è stato usato in modi diversi da persone diverse, ma la nozione di ideologia vorrebbe anche cogliere certi aspetti mutevoli del mondo che gli uomini e le donne moderne abitano, e questo è a sua volta un aspetto che induce continuamente nuove valutazioni, nonché dissenso e polemica. Il legame tra i tortuosi percorsi storici del termine e il destino storico di questo aspetto della realtà umana non è immediatamente evidente, così come i due fenomeni cui il termine si riferisce non sono facili da separare e distinguere.

Il concetto essenzialmente controverso

Sul piano etimologico, la parola "ideologia" significa "scienza delle idee"; e infatti, doveva avere questo significato quando è stata coniata, verso la fine del diciottesimo secolo, da Destutt de Tracy, fondatore e membro eminente dell'Institut national français e nominato capo del progetto cui l'Istituto avrebbe dovuto lavorare. L'attività dell'Istituto era diretta a realizzare l'aspirazione dell'Illuminismo: assistere i governanti nel compito di creare per legge un nuovo ordine razionale della società. E il metodo proposto a tal fine consisteva nell'uso di una conoscenza scientifica precisa del modo in cui le idee si formano nella mente umana, così da

poter favorire il formarsi delle idee giuste, cioè sancite dalla ragione.

Il ruolo chiave che la "scienza delle idee" era chiamata a svolgere nell'edificazione di un mondo umano governato dalla ragione e abitato da creature capaci di un comportamento razionale non richiedeva di fatto alcuna ulteriore argomentazione. E ciò in virtù di una catena di semplici assunti: la condotta umana è guidata dalle idee delle persone; le idee si formano dall'elaborazione delle sensazioni umane; tale elaborazione, come ogni altra cosa in natura, è soggetta a leggi rigide; queste leggi possono essere scoperte mediante l'osservazione sistematica e l'esperimento; una volta scoperte, tali leggi possono essere usate - come ogni altra legge della natura - per migliorare la realtà: in questo caso, per essere sicuri che nessuna sensazione fuorviante venga elaborata e che le sensazioni vere non vengano distorte nel corso dell'elaborazione. In questo modo, si formano e sono adottate soltanto idee vere, cioè le idee che superano la prova della ragione. Secondo Mercier, uno dei luminari dell'Istituto, le idee "sono tutto quello che c'è", e secondo lo stesso Destutt, "noi esistiamo soltanto attraverso le nostre sensazioni e le nostre idee. Non esistono cose, ma solo le idee che ne possediamo".

In quanto scienza rigorosa e precisa, l'ideologia fu chiamata a svolgere il ruolo di guardiana nel mondo delle scienze.

Il suo compito era sorvegliare, dirigere e correggere l'operato di altre branche del sapere umano: investigare, regolare e, se necessario, riportare sul giusto binario tutti gli sforzi cognitivi umani. Ma l'idea di ideologia implicava un altro programma, questa volta occulto. In termini pratici, la centralità dell'ideologia nel complesso delle scienze significava la centralità degli ideologi nel complesso dei costruttori e amministratori della società illuminata: manipolando l'ambiente umano, e quindi anche le sensazioni verosimilmente indotte da tale manipolazione, e guidando i successivi processi di formazione delle idee, gli ideologi rafforzavano il ruolo della ragione nell'intero campo delle credenze e del comportamento umani.

La teoria della verità, sulla quale si basa la difesa del progetto dell'ideologia, era al tempo stesso una teoria dell'errore; le false credenze erano imputate alle sensazioni erronee indotte da un ambiente incontrollato o male organizzato: cioè, in ultima analisi, all'assenza di un'istruzione programmata o a un'istruzione

programmata e impartita in modo contrario alle esigenze della ragione. Di conseguenza, l'ideologia doveva essere un'arma risolutiva nella battaglia combattuta simultaneamente su due fronti: contro l'ignoranza e contro la cattiva istruzione (cioè, i cattivi maestri).

Quando Karl Marx scrisse l'Ideologia tedesca con l'aiuto dell'amico Friedrich Engels, mutò radicalmente il significato di "ideologia". Nel titolo dell'opera, "ideologia" si riferiva a ciò che i sedicenti "ideologi" facevano, o meglio a ciò che avevano la presunzione o la speranza di fare: si riferiva, cioè, proprio al progetto di indurre azioni umane appropriate mediante la gestione delle idee degli attori. A finire sotto esame fu la validità della strategia da loro proposta per "conformare il mondo alla ragione". Marx ed Engels, devoti come pochi alle aspirazioni dell'Illuminismo, non trovavano niente da ridire sullo scopo di Destutt e dei suoi colleghi: era assodato che il mondo non fosse all'altezza degli standard della Ragione e che qualcosa dovesse essere fatto per sollevarlo dallo stato pietoso in cui era ridotto. Ma deridevano e criticavano gli "ideologi" per l'estrema inadeguatezza e inefficacia dei mezzi proposti.

Il messaggio dell'Ideologia tedesca era questo: è vero, la condotta umana va profondamente modificata se deve conformarsi al potenziale umano autentico, che, come indica la ragione, è gravemente sottoutilizzato, se non addirittura sprecato. Ma non è vero che possa essere modificata soltanto correggendo le idee delle persone, perché le idee erranee esisteranno finché il mondo da cui provengono verrà costruito secondo criteri erranei. L'onnipotenza delle idee è una delle molte illusioni che un mondo simile sta producendo in abbondanza. Per Marx ed Engels, il frutto avvelenato di un mondo costruito in modo sbagliato non era soltanto il prevalere delle idee sbagliate, ma anche il concetto di "ideologia" come presunto antidoto contro l'errore. E così, gli "ideologi" e gli altri pensatori che condividevano le loro speranze furono accusati di essere fuori strada; meglio, di aver intrapreso il loro viaggio verso una società ordinata razionalmente nella direzione sbagliata. Invece di pensare di cambiare il mondo combattendo contro le idee erranee, avrebbero dovuto cominciare con il cambiare il mondo materiale, perché esso era (e ancora è) la realtà umana costruita in modo irrazionale che aveva dato (e continua a dare) origine alle idee erranee. La verità dei pensieri ha poche possibilità di affermarsi, a meno che non si correggano prima gli errori del

mondo.

In altre parole, Marx ed Engels rifiutavano il progetto dell'"ideologia" perché lo consideravano un'ennesima versione dell'idealismo storico, in quanto mostrava la stessa vacuità della filosofia idealistica e come le altre sue versioni "rivoltava il mondo come un guanto", mentre era esso stesso un riflesso capovolto della realtà umana... Si trattava di rimettere in piedi sia il mondo sia il suo riflesso filosofico, e per farlo occorreva smascherare l'ingenuità degli "ideologi" e ridimensionare l'utilità delle strategie proposte dal progetto dell'"ideologia".

Visto in retrospettiva, tutto questo appare come una disputa in famiglia sul terreno dell'Illuminismo: un dibattito sui mezzi migliori tra pensatori che concordavano sui fini, cioè sul bisogno urgente di una ricostruzione completa, guidata dalla Ragione, della società umana. Soprattutto, i sostenitori dell'una e dell'altra posizione filosofica concordavano sul proprio ruolo di portavoce della Ragione, di educatori di esseri umani razionali e di consiglieri illuminati di tutti coloro già incaricati del compito di creare per legge il nuovo ordine razionale della società, o destinati a rimpiazzare gli attuali legislatori nel caso questi si fossero dimostrati incapaci o riluttanti a intraprendere quel compito e a portarlo a termine.

Quando, dopo un'assenza prolungata dal dibattito filosofico, durata quasi un secolo, il concetto di ideologia ricomparve alla fine degli anni venti per diventare in seguito uno dei concetti più importanti del discorso politico e delle scienze sociali, esso aveva un significato alquanto diverso (e opposto a quello che era stato il suo senso originario, etimologico): un significato in parte conforme e in parte estraneo al senso che esso aveva avuto agli inizi del Novecento, e che ormai era stato completamente messo da parte (l'Ideologia tedesca, ricordiamolo, era rimasta un manoscritto non pubblicato e non letto). Il caso volle che fosse conforme proprio all'idea di ideologia in Marx ed Engels - un modo di pensare essenzialmente erroneo -, benché immemore degli argomenti avanzati da Marx ed Engels per motivare la loro opinione. In particolare, il concetto di "ideologia" non era più sinonimo di filosofia dell'"idealismo storico", come era stato per Marx ed Engels; e nemmeno di "scienza delle idee", come avrebbero voluto i fondatori dell'Institut national. Con uno stupefacente volta-faccia, il termine "ideologia" finì per denotare un pensiero essenzialmente non filosofico o

pre filosofico, cioè un tipo di pensiero che non può reggere alla prova del ragionamento filosofico e del pensare corretto in quanto tali; qualcosa che la filosofia potrebbe incrociare soltanto nell'attività di critica: un genere di conoscenza ordinario e inferiore che essa è chiamata a combattere e neutralizzare.

Come la versione presente in Destutt de Tracy e in Marx ed Engels, il nuovo concetto di ideologia emerse nel contesto del postilluminismo - il discorso filosofico moderno "verità versus falsità", "scienza versus ignoranza/pregiudizio/superstizione" - ; e fu investito del compito di tracciare e sorvegliare il confine tra conoscenza esatta e inesatta. Come la versione precedente, esso rappresentava il tentativo degli uomini di fungere da garanti e arbitri di quel confine. Ma diversamente da quella l'idea di "ideologia", nella sua incarnazione novecentesca, non doveva più essere considerata l'arma con cui i guardiani del confine si prefiggevano a torto o a ragione, di respingere gli intrusi passati e futuri. Al contrario, essa passò dall'altra parte della barricata, scambiando il posto con il pregiudizio e la superstizione che l'"ideologia", nella sua incarnazione originaria (come scienza delle idee), si supponeva, giustamente o erroneamente, sconfiggesse, distruggesse e tenesse per sempre lontani.

Il termine "ideologia" era dunque stato spostato dal dominio della "conoscenza" al regno inferiore delle "credenze". Ora designava le credenze non ancora sradicate e non ancora sconfitte, false, erronee e dannose, e tuttavia capaci di opporsi con arroganza alla prova della conoscenza, le credenze che la scienza aveva giurato di smascherare, neutralizzare e alla fine cancellare dalla coscienza umana lungo il proprio cammino verso il dominio indiviso della ragione. Nella seconda fase della sua storia, la teoria dell'"ideologia" si propose di trattare sistematicamente il genere di fenomeni che agli albori dell'età moderna Francis Bacon, nelle sue continue diatribe contro gli *idola tribus*, *theatri* o *fori*, aveva individuato e preso di mira come ostacoli principali al sapere razionale.

Il concetto di "ideologia", in questa nuova incarnazione, è stato elaborato in un'Europa che stava emergendo dalle rovine della Grande Guerra, in un periodo in cui divisioni politiche nuove, profonde e apparentemente insanabili, e un clima appesantito dall'intolleranza e dalla violenza politica minavano la sicurezza di sé dell'élite intellettuale. Veniva messa in dubbio la certezza del progresso e della vittoria finale

della ragione scientifica, per definizione non settaria, indivisibile e universale.

Sembrava sempre meno plausibile che la nuova genia di despoti desiderasse o potesse essere persuasa a liberarsi dei pregiudizi, e che perciò si potesse sfruttare la sua autorità per inculcare la ragione nel mondo. Il matrimonio tra conoscenza e poteri terreni, accolto come una benedizione quando le speranze dell'Illuminismo erano ancora vive, si stava sfasciando sotto il peso delle tensioni alle quali era sottoposto. Coloro che si ostinavano a cercare e a difendere la verità non potevano contare sul sostegno dei governanti con la stessa speranza ottimistica (ora presa per ingenuità) che era stato il tratto caratteristico, o il privilegio, dei philosophes. Il nuovo concetto di ideologia era il prodotto di un sentimento di sfiducia e diffidenza, ed era maneggiato da dita che si erano scottate troppo per potersi muovere di nuovo con sicurezza.

Davanti a un mondo così manifestamente restio a seguire l'itinerario tracciato nello scenario dell'Illuminismo, i filosofi del ventesimo secolo si sono assunti il duplice compito di definire i criteri per distinguere il sapere autentico, legittimato dalla scienza, da tutte le altre opinioni, e di individuare le cause della riluttanza o incapacità pubblica - e in particolare della riluttanza o incapacità dei poteri pubblici - di accettare, far propri e mettere in pratica i verdeti della scienza. Per esempio, i filosofi del Wienerkreis, cioè la scuola del Positivismo logico, hanno imputato il perdurare di false credenze al deterioramento endemico dei linguaggi naturali, e hanno individuato la salvezza nel mettere la verità al riparo di un linguaggio scientifico esatto e preciso, privo della possibilità di comunicare con la vita quotidiana e dunque mondato dalle credenze vuote di senso, non verificabili, che abbondano nel linguaggio confuso della vita quotidiana e della politica di parte. Edmund Husserl, il fondatore della fenomenologia, è andato persino oltre: ha messo in dubbio che la scienza sia capace di svolgere il proprio compito, radicata com'è, quasi quanto la vita stessa, nell'"atteggiamento naturale", fonte inesauribile di opinioni erronee e mutevoli mascherate da sapere autentico. Husserl sosteneva che solo lo sforzo immane della "riduzione fenomenologica" - liberando il sapere dai molteplici strati di errore originati dalle condizioni anguste, spazialmente e temporalmente limitate in cui è confinato l'atteggiamento naturale - può permettere al filosofo di penetrare la sfera non storica, sovraculturale

della "soggettività soggettivale", dove sono intenzionalmente costituiti e dove dimorano in forma pura tutti i significati originari, immuni dai guasti prodotti dalla mutevolezza degli interessi pubblici e delle mode culturali. Era scontato che nulla di tutto ciò che persegue la gente comune immersa in un "atteggiamento culturale" può verosimilmente indurla a intraprendere un viaggio nella fenomenologia. La ricerca della verità non era la potenzialità universale che Kant aveva fatto risiedere in tutte le persone ragionevoli; ora era riservata a una categoria speciale di persone: i filosofi, e loro soltanto; era il loro tratto distintivo e il segno della loro solitudine.

A poco a poco, più per negligenza che per scelta, le ambizioni legislative di un tempo sono state abbandonate, e con esse il desiderio di ricostruire il mondo e di impegnarsi direttamente nell'esercizio del potere. Nel corso del ventesimo secolo, un numero sempre più esiguo di importanti filosofi è stato disposto a ripetere l'atto di Platone e chiedere ai tiranni delle moderne Siracusa di dare concretezza alla propria filosofia. Quei pochi che ci hanno provato, si sono subito accorti con orrore che la sola aspirazione dei tiranni era fare i gentiluomini di corte: i messaggeri del re i poeti di corte, talvolta i giullari, ma più verosimilmente i buffoni di corte.

E così la tendenza al disimpegno si è rivelata sempre più un segno dei tempi. Tuttavia, la sua irreversibilità, la sua direzione e la sua estensione nel tempo sono state oggetto di dibattito. Le opposte posizioni tra cui si situavano tutti gli altri atteggiamenti sono state identificate e discusse con precisione acuta e penetrante nella celebre corrispondenza epistolare tra Strauss e Kojève. Entrambi concordavano sul fatto che la verità non può essere perseguita nel frastuono e nella confusione tipici della vita quotidiana, e che non esiste una via praticabile che porti dall'esperienza terrena ordinaria alla verità accessibile all'indagine filosofica. Tuttavia, mentre Strauss sosteneva che è esattamente così che le cose devono essere e dovrebbero rimanere per sempre, e che, per salvare l'integrità della verità, il legame tra verità filosofica e mondo esistente non può essere in alcun modo ripristinato o stabilito ex novo, per Kojève il ripiegamento dei filosofi costituiva una misura temporanea, una manovra messa in atto per riorganizzare le truppe, provvedere al loro rifornimento e tentare quindi di costruire con più fiducia una migliore opportunità di vittoria. In ogni caso, nessuno

dei due grandi speranze che le autorità costituite potessero essere usate efficacemente per promuovere la causa della verità e porre le premesse del suo trionfo. Entrambi pensavano, anche se non lo dicevano esplicitamente, che la filosofia avrebbe fatto meglio a tenersi alla larga da tali autorità; se poi le avesse incontrate sul suo cammino, avrebbe dovuto assumere il ruolo di pubblico accusatore o giudice e nessun altro.

Il concetto novecentesco di "ideologia" ha avuto origine da queste ansie e preoccupazioni. Esso ha fornito una spiegazione del crescente divario tra le speranze dell'Illuminismo e la marea montante dell'irrazionalità in un mondo sempre più frammentato socialmente e politicamente, e ha suggerito una diversa legittimazione del ruolo inedito rivendicato dall'élite illuminata. Il nuovo concetto di "ideologia", capace di servire a questo duplice scopo, è stato forgiato da Karl Mannheim.

La realtà essenzialmente controversa

Il concetto di "ideologia" di Mannheim è stato influenzato dall'idea di "falsa coscienza", elaborata all'interno della tradizione marxista da Gyorgy Lukacs per spiegare l'incredibile (e sconcertante) incapacità della classe operaia occidentale di stringere un patto in difesa del socialismo, che, secondo la visione marxista del progresso, costituiva sia l'espressione razionale degli interessi della classe operaia, sia la piena attuazione del progetto di una società organizzata razionalmente.

In linea con la concezione kantiana della ragione, si supposeva che il matrimonio tra classe operaia e socialismo appartenesse al corso naturale degli eventi. Tuttavia, nell'interpretazione di Lukacs, ispirata dalla teoria di Lenin e dalla prassi dell'avanguardia rivoluzionaria, la ricerca della verità era tutt'altro che un processo naturale guidato dalla facoltà universalmente disponibile, fin troppo umana, della ragione.

Senza l'aiuto degli scienziati sociali, capaci di guardare oltre i limiti ristretti dell'esperienza quotidiana accessibile ai lavoratori individualmente o anche collettivamente, quei lavoratori continueranno a riflettere nella loro coscienza una realtà contraffatta, falsificata del capitalismo, in cui la verità della loro

condizione è mascherata o negata; e quanto più si comporteranno razionalmente (cioè in conformità con le leggi del mercato), tanto più sprofonderanno nell'abisso dell'illusione.

Mannheim ha elevato l'ipotesi di Lukacs a principio universale. (Per essere più precisi, ha "generalizzato" la sua teoria cognitiva della classe interpretando erroneamente la distinzione tra coscienza "falsa" e coscienza "tragica".) Ogni gruppo sociale - distinto e separato dalla specificità della propria prospettiva cognitiva, determinata dalla propria posizione di classe, dall'appartenenza nazionale o dalla pratica professionale - è confinato in una realtà parziale che impedisce di vedere la totalità. Mentre riflettono razionalmente sulla porzione di realtà che l'esperienza rende loro accessibile, tutti i gruppi tendono a produrre, partendo dalla propria prospettiva cognitiva, le proprie particolari distorsioni della verità "oggettiva" (cioè universale per tutti benché invisibile a tutti).

È a questa conoscenza distorta, frutto di una prospettiva cognitiva limitata, che Mannheim ha dato il nome di "ideologia" (semanticamente analogo a quello, dato da Lukacs di coscienza della classe", diverso da "coscienza di classe"). Il dramma si è svolto nel teatro della cognizione, dove il peggior nemico dell'ideologia era la verità. Poiché la differenza tra verità e distorsione o falsificazione era parallela a quella tra totalità e parzialità, la verità è stata identificata automaticamente con la non-appartenenza e il disimpegno: la conoscenza non ideologica può essere solo una conoscenza indipendente, svincolata da tutti i punti di vista cognitivi socialmente distinti. La vera conoscenza della realtà sociale deve essere una conoscenza non parziale e anti particolaristica; quindi può essere soltanto l'opera di una categoria di persone capaci di mettersi in una posizione cognitiva, perché indipendenti da qualsiasi particolare raggruppamento di classe, nazionale o religioso; l'opera di un gruppo costituito da membri di tutti gli altri gruppi, e che perciò non è limitato da alcuno di essi, né deve ad alcuno lealtà; l'opera di una categoria che rappresenta una sfida a ogni particolarismo, perché rimane al di fuori di tutti i gruppi costituiti e li guarda da un punto di vista oggettivo, ed è perciò in grado di contestare tutte le credenze concepite da prospettive cognitive diverse e di portare alla luce il carattere relativo, parziale, limitato di ciascuna di esse. Queste persone, secondo Mannheim, erano i membri dell'intelligenza,

la quale, grazie alla sua - chiamiamola così - extraterritorialità sociale e alle sue numerose e varie origini, era chiamata a svolgere il ruolo di critica collettiva imparziale delle pratiche politiche fondate sulle distorsioni ideologiche, ma anche il ruolo di promotrice della politica scientifica, fondata sulla verità oggettiva e non relativa. Lo strumento che avrebbe reso possibile il corretto adempimento di questa funzione sarebbe stata la sociologia della conoscenza: la messa in luce sistematica del legame tra ideologie, da un lato, e punti di vista e interessi di gruppo socialmente determinati dall'altro.

Nonostante un capovolgimento apparentemente totale del suo significato originario, il concetto di ideologia, nell'interpretazione di Mannheim, è ancora pienamente immerso nel discorso post-illuministico del potere. Come le sue versioni precedenti, esso concerne il legame tra conoscenza e potere, o meglio - per essere più precisi - la prerogativa normativa dei produttori e dei possessori di conoscenza. Tuttavia, non si presuppone più l'unità di interessi e di intenti tra questi ultimi e i detentori del potere politico, per cui gli intellettuali si trasformano da servitori e consulenti degli uomini di potere nei loro guardiani e critici.

È stato il "concetto positivo di ideologia" - un'invenzione relativamente recente, che ha guadagnato terreno negli ultimi due decenni - a suggerire l'abbandono del programma illuministico di ricerca della verità nell'universalità della condizione umana. Uno dopo l'altro, i punti elencati nell'agenda intellettuale valida fin dall'inizio dell'età moderna sono stati cancellati, e i criteri di valutazione rimasti immutati fin dai tempi dell'Illuminismo sono stati rovesciati. Il "concetto positivo di ideologia" racchiude questi orientamenti fondamentali.

Nella versione attualmente in voga, l'ideologia rappresenta l'indispensabile preconditione di ogni conoscenza, compresa quella scientifica (cioè, la forma di conoscenza prodotta e approvata dalla comunità degli scienziati). Il nome di "ideologia" è stato assegnato alle cornici cognitive che permettono ai vari frammenti di esperienza umana di sistemarsi ordinatamente e di formare un modello riconoscibile e dotato di senso. Le cornici sono condizioni di conoscenza, ma in quanto tali non sono parti di essa; raramente, per non dire mai, sono oggetto di riflessione, di spiegazione o di uno sguardo "esterno", obiettivo. Si potrebbe dire che tali cornici cognitive sono essenzialmente, dispositivi di

"controllo", di "selezione", o forse dispositivi "frenanti": essi bloccano il flusso altrimenti inarrestabile delle sensazioni, trattenendo soltanto quelle conformi al modello formato e lasciando scorrere via le altre. Per la stessa ragione, esse preservano la percezione così modellata o strutturata della realtà vissuta dal flusso accelerato di informazioni che minaccia di far saltare tutte le strutture e quindi di annullare tutti i significati.

Secondo gli orientamenti attuali, avere una cornice cognitiva è un fatto universale, esattamente come avere un linguaggio; peraltro, di nuovo come nel caso del linguaggio, il fatto di avere una cornice cognitiva unisce e al tempo stesso divide la specie umana. Tutti gli esseri umani possiedono cornici cognitive, ma esseri umani diversi possiedono cornici diverse.

Gli incontri e il dialogo umani sono dunque processi continui, in realtà infiniti, di traduzione: da un linguaggio all'altro e da una cornice all'altra. Il "concetto positivo di ideologia" si fonda in ultima analisi sull'analogia linguistica. E proprio come la presenza di una varietà di linguaggi non equivale a un deterioramento della condizione umana né rappresenta un ostacolo alla convivenza umana, così la pluralità delle ideologie - delle cornici di conoscenza preriflessive - è un attributo del mondo umano con cui si può convivere e si dovrà forse convivere per sempre.

L'ideologia nella sua incarnazione "positiva" somiglia all'idea kantiana di condizioni trascendentali della conoscenza, cioè all'idea che se i soggetti conoscenti non fossero già armati della capacità di ordinare le sensazioni, nessuna cognizione potrebbe essere e sarebbe plausibilmente possibile. La differenza con Kant, evidentemente, equivale alla differenza tra universalità extraterritoriale ed extratemporale e particolarità socialmente e storicamente forgiata. Le condizioni trascendentali della conoscenza sono state poste solo un po' più in basso rispetto al livello in cui Kant le aveva situate: quello dell'intera specie (o meglio, dei soggetti onniscienti).

Questo spostamento, tuttavia, è fondamentale. Una volta inclusa l'ideologia, le "condizioni trascendentali della conoscenza" non si riducono alle idee generali di spazio, tempo o causalità, senza le quali non può essere formata alcuna immagine di un fenomeno. Al contrario, esse comprendono le idee che rendono le immagini varie e diverse. Nella versione kantiana, le condizioni trascendentali sono ciò che unisce i soggetti della

conoscenza e che perciò può servire da fondamento per una conoscenza unificata e una specie umana unificata, e quindi anche per la realizzazione delle speranze di universalizzazione dell'Illuminismo. Le cornici cognitive, al contrario, dividono. La continua, irrimediabile differenziazione e diversificazione della conoscenza, e quindi anche dei mondi della vita, è incorporata nella nozione positiva di ideologia, proprio come la prospettiva dell'universalità è incorporata nell'idea kantiana di condizioni trascendentali della conoscenza.

La nozione positiva di ideologia, in altri termini, trasforma in pregio quella caratteristica della cognizione che Mannheim considerava ancora un difetto. Non solo è indizio della riconciliazione con una pluralità di visioni del mondo, considerate ora incorreggibili e in realtà indispensabili; essa proclama altresì il carattere disinteressato e neutrale dell'atteggiamento assunto dall'intelligenza e l'intenzione di rinunciare al vecchio progetto di rimediare alla confusione post-babelica di lingue, allo scopo di tradurre, correggere, omogeneizzare e unificare ciò che era stato indebitamente e dannosamente separato e messo in conflitto.

Quale esperienza collettiva degli intellettuali si riflette nell'idea "positiva" di ideologia? E quale strategia intellettuale comporta?

Una caratteristica importante del mondo contemporaneo è la tensione tra due tendenze strettamente correlate ma evidentemente contraddittorie: la tendenza alla globalizzazione e quella alla localizzazione. Il legame che le unisce è reso perfettamente dal termine "glocalizzazione", coniato da Roland Robertson: le due tendenze derivano dalla stessa radice e sono concepibili e comprensibili soltanto nella loro relazione reciproca.

Globalizzazione significa, tra le altre cose, progressiva separazione del potere dalla politica. Come ha spiegato Manuel Castells nel suo monumentale studio in tre volumi sulla "società dell'informatica", mentre il capitale, e in particolare il capitale finanziario, "fluisce" senza più vincoli di spazio e di distanza, la politica resta locale e territoriale come prima. Tale fluire è sempre meno alla portata delle istituzioni politiche.

Si potrebbe dire che potere e politica occupano spazi differenti. Lo spazio fisico, geografico, rimane la dimora della politica; il capitale e l'informazione abitano invece il cyberspazio, in cui lo spazio fisico è cancellato o neutralizzato.

Forse Paul Virilio aveva in mente quest'ultimo tipo di spazio quando ha scritto che mentre la notoria dichiarazione di Francis Fukuyama sulla fine della storia è ampiamente prematura, si può tranquillamente parlare di fine della geografia.

Lo spazio è il sedimento del tempo necessario per annullarlo, e quando la velocità del movimento del capitale e dell'informazione eguaglia quella del segnale elettronico, l'annullamento della distanza è praticamente istantaneo e lo spazio perde la sua "materialità", la sua capacità di rallentare, arrestare, contrastare o comunque costringere il movimento, tutte qualità che sono normalmente considerate i tratti distintivi della realtà.

In questo processo, la "località perde valore. Il capitale è extraterritoriale, non è più assoggettato ai vincoli delle frontiere di stato e dei proibitivi costi di viaggio. Lo stesso vale per l'informazione vale a dire il dato simbolicamente trasmesso dietro pagamento di quote fisse, "locali", versate da coloro che ricevono qualunque informazione residente sul world wide web, sia che parta dalla porta accanto o dall'altra parte del globo. In entrambi i casi, la località, contraddistinta dalla mutua comunicazione faccia a faccia, perde il suo privilegio; non è più in vantaggio sui luoghi lontani, un vantaggio che le derivava dalla scomodità e dagli alti costi di trasporto, nonché dalla relativa lentezza della comunicazione indiretta e mediata, non faccia a faccia. Nel campo dell'informazione, un "lavoro a domicilio" locale ha poche possibilità di uscire vincitore dalla competizione con qualsiasi cosa si muova nel cyberspazio. La località sta rapidamente perdendo il suo potere di tenere in pugno", un tempo formidabile. Sta perdendo il suo significato di luogo di un'economia o cultura autonoma e ampiamente autosufficiente.

È una situazione radicalmente diversa da quella della passata era industriale, quando potere e conoscenza, proprio come i loro oggetti, erano essenzialmente "locali" e legati a interessi ristretti. L'industria del lavoro di massa, l'esercito della leva di massa, l'istruzione della scuola di massa tenevano i detentori del potere e gli assoggettati al potere nello stesso posto e li facevano stare insieme, faccia a faccia. Potere e conoscenza, capitale e informazione non erano meno fissi, spazio-dipendenti e limitati dalle distanze di quanto lo fossero la forza lavoro, i militari e la gente comune che essi istruivano, addestravano e sorvegliavano. Il capitale immobilizzato nei macchinari pesanti e nelle fabbriche

recintate da spesse mura, così come nei mercati locali e strettamente sorvegliati del lavoro e delle merci, non era più libero di muoversi degli operai e dei soldati di leva. Che le cose andassero bene o male, il capitale era costretto a rimanere al suo posto, e qualunque cosa succedesse in quel posto era per gli investitori, i proprietari e i dirigenti esattamente quello che era per tutti gli altri che vi risiedevano: una questione di successo o di fallimento, forse anche di vita o di morte.

Lo stesso può dirsi dei possessori e dei custodi del sapere e dei valori. Nella fase industriale della modernità, anche l'ordine razionale che gli intellettuali avrebbero dovuto aiutare a costruire e che dovevano servire nella loro attività quotidiana non poteva che essere, e in effetti era, "orientato localmente".

Lo stato territoriale, un'entità politica, e la nazione, un'entità culturale, tendevano a convergere o a sovrapporsi; i due concetti erano pressoché equivalenti. Il compito di costruire il nuovo ordine politicamente tutelato era identico a quello intrapreso con l'obiettivo di costruire la nazione: le crociate culturali, la sostituzione di una molteplicità di dialetti con una lingua unificata, l'introduzione di un elenco nazionale dei giorni festivi e delle festività pubbliche al posto delle usanze e dei calendari locali ne erano gli strumenti principali. Di fatto, i progetti della cittadinanza e della nazionalità coincidevano, anche se teorizzati separatamente e affidati a settori diversi dell'élite al potere.

Per tutte queste ragioni, questa era l'epoca del reciproco impegno tra l'élite al potere e la gente comune. Se le preoccupazioni principali dei dirigenti politici consistevano nel pareggiare il bilancio, nel provvedere alla difesa collettiva, nell'invocare il rispetto delle regole universali e la garanzia collettiva del benessere individuale, e nell'assecondare la spinta produttiva del capitale e della forza lavoro locali, ciò può solo significare che le élite economiche e intellettuali erano in realtà altrettanto territoriali del potere politico dello stato, e come lo stato erano orientate ad attrarre la popolazione del territorio sotto la sovranità dello stato. Trasformare la schiera dispersa degli adulti idonei al lavoro in forza lavoro industriale era l'impegno dell'élite economica; forgiare nuovamente la schiera eterogenea di "locali" disparati nel corpo culturalmente unificato di una nazione indivisa con una storia comune, una tradizione e dei nemici generalmente riconosciuti era l'impegno dell'élite

intellettuale. Quella che era legislazione e amministrazione per l'élite economica e i suoi sponsor politici era ideologia e indottrinamento ideologico per gli intellettuali. In entrambi i casi, la dipendenza era reciproca. In entrambi i casi, ciascuna delle due parti costituiva se stessa mediante il proprio impegno nei confronti dell'altra. Il capitale era territoriale nella misura in cui poteva costituire e riprodurre se stesso soltanto come datore di lavoro di manodopera locale. Anche gli intellettuali, l'intelligenza di Mannheim, o perlomeno la sua avanguardia "intellettualista", costituivano se stessi mediante il proprio rapporto pedagogico con "il popolo".

Oggi, stiamo assistendo alla fine, o comunque all'agonia, di quel reciproco impegno. Stiamo entrando nell'epoca del "post-impegno". Capitale e conoscenza si sono entrambi emancipati dalla loro dimensione locale. La collocazione geografica dei loro possessori conta poco ora che il 90 per cento delle transazioni finanziarie che producono ricchezza non è più vincolato al movimento delle merci materiali, e ora che la circolazione delle informazioni avviene perlopiù entro i confini del cyberspazio. Coloro che non hanno alcun potere economico né culturale sono vincolati a una dimensione locale; hanno tagliato il legame che li univa alla "gente comune" in generale, che resta locale come lo era al culmine dei processi moderni di industrializzazione e costruzione delle nazioni. Coloro che hanno questo potere occupano il cyberspazio, separati dal resto della popolazione: in termini ancora perfettamente appropriati in relazione a quella parte di popolazione, essi sono divenuti autenticamente extraterritoriali. I locali non svolgono alcun ruolo nell'auto-costituzione e auto-riproduzione delle élite, e se ad alcuni di loro accade di essere investiti di quel ruolo per un certo periodo, ciò non significa che siano indispensabili e insostituibili in quella funzione. Non può sorprendere che il concetto di "popolo" compaia raramente nel discorso intellettuale odierno; il solo contesto in cui quel concetto possa trovare asilo è la retorica della politica, l'ultimo aspetto "locale" tra quelli del potere moderno.

Alla luce delle tendenze più recenti sarebbe lecito chiedersi se il reciproco impegno tra élite e popolazioni locali non sia stato semplicemente un episodio storico relativamente breve.

Gli odierni capitalisti somigliano straordinariamente ai "proprietari assenteisti" premoderni. Ma il legame con le località produttrici del surplus di cui si appropriano è persino più tenue del vincolo che univa i proprietari assenteisti ai loro possedimenti lontani.

Anche quando erano fisicamente assenti e socialmente o culturalmente estranei alla località, i proprietari di un tempo erano nondimeno proprietari di terre, per cui dovevano in qualche misura preoccuparsi di preservarne la capacità di produrre ricchezza, per non rischiare che la fonte della loro ricchezza e del loro potere si prosciugasse e venisse a mancare. Nel caso dei proprietari assenteisti premoderni il potere comportava degli obblighi, per quanto blandi, e lo sfruttamento era accompagnato da una qualche forma di solidarietà, per quanto incostante e incerta, con la condizione degli sfruttati. Oggi le cose non vanno più così; anzi, non devono andare così, e le pressioni combinate degli onnipotenti mercati finanziari globali, delle borse valori e delle banche fanno in modo che non vadano mai così.

Il potere del capitale si sta smaterializzando sempre più, si sta rivelando sempre più "irreale" se valutato in base al significato che la realtà riveste per coloro che non sono membri dell'élite globale e che non hanno molte probabilità di diventarlo. Oggi, la qualità primaria e la misura principale del potere non è più la capacità di controllare, amministrare e formare, bensì la capacità di evitare, sopprimere e fuggire. Comunque si esprima tale capacità, per quanto indulgente o spietata possa essere, ha reso superfluo ogni impegno. Soprattutto, la capacità di evitare ha liquidato la forma un tempo suprema, modellata sul Panopticon, di impegno, che consisteva nel controllo, nell'addestramento e nell'imposizione della disciplina.

Oggi, i costi del controllo esercitato con le tecniche del Panopticon sono registrati al passivo, come perdite non necessarie e non giustificate, in realtà non razionali. Pertanto sono costi da evitare, o meglio ancora da eliminare del tutto. Il Synopticon - un Panopticon fai-da-te, che seduce i molti perché ammirino i pochi, invece che pagare i pochi perché ammirino i molti - si è dimostrato uno strumento di controllo molto più efficace ed economico. Ciò che resta in funzione dell'antico Panopticon non è destinato all'addestramento fisico o alla conversione spirituale delle masse, ma a mantenere al loro posto quei settori della popolazione ai quali non è consentito seguire l'élite nella sua recente propensione per la mobilità.

Anche le classi colte del nostro tempo, le classi che producono e possiedono sapere, somigliano ai loro equivalenti premoderni, nell'epoca in cui questi vivevano asserragliati nella fortezza impenetrabile del latino, che li isolava dalla gente semplice da cui erano circondati. In effetti, il cyberspazio del world wide web è sotto molti aspetti l'equivalente odierno del latino medievale: esso rende extraterritoriali i membri delle classi colte e li situa fuori della portata delle persone che condividono con loro lo stesso spazio fisico; al tempo stesso, getta le basi tecnologiche per un altro universo virtuale, che avvicina tra loro i membri delle classi colte. In qualità di uomini e donne di sapere, i membri delle classi colte abitano il cyberspazio, dove le distanze sono misurate in base a parametri completamente diversi da quelli impiegati nello spazio ordinario, geografico; nel cyberspazio si seguono percorsi indipendenti dalle strade lungo le quali procedono le altre persone, e sia i cartelli stradali sia gli indicatori di distanza sono sistemati in un modo solo vagamente e casualmente collegato (ammesso che lo sia) alla cartografia e alla topografia ordinarie.

Qualunque cosa sia stata l'ideologia, è stata anche una dichiarazione di intenti da parte dei suoi predicatori: un impegno preso con la società cui essi appartenevano e di cui si consideravano parte. È stata anche un'ammissione di responsabilità nei confronti di quella società, l'espressione della disponibilità a prenderla su di sé o a dividerla. Infine, non meno importante, è stata un segno di disaffezione per il mondo così com'era, di un atteggiamento critico verso le condizioni del tempo; e dell'impulso a migliorare o trasformare quelle condizioni. Tutte le ideologie, comprese le più conservatrici, sono state lame taglienti premute contro la realtà così come si presentava; sono state eresie, anche se travestite da ortodossie: eresie che traevano vigore da qualche ideale *noch-nicht-geworden*. In breve, la consapevolezza che non tutto nella realtà sociale è come dovrebbe essere, che qualcosa debba essere fatto per correggere lo stato attuale delle cose e che qualunque cosa si faccia debba essere fatta in modo sistematico e coerente è stata la ragione principale per cominciare a tessere la tela dell'ideologia. Tutte le ideologie sono nate dalla non-accettazione dello status quo, e soprattutto dalla sfiducia nella capacità della realtà di emendare. Tutte le ideologie sono nate come progetti da attuare mediante una collaborazione attiva anche quando

proiettavano il futuro (che prevedevano) nel passato (che immaginavano) e quando dipingevano la novità come ritorno, e la riforma come restaurazione.

È l'assenza di tali progetti a rendere plausibili le diagnosi del tramonto dell'ideologia: l'epoca dell'ideologia potrebbe non essere ancora finita, la sua agonia potrebbe non essere ancora nella fase terminale, ma certamente la sua condizione attuale la rende diversa, quasi irriconoscibile, da quella che era all'inizio della modernità. Un'ideologia senza un progetto - che proprio in quanto progetto e piano per l'azione comporta la visione di un futuro diverso dal presente - è un ossimoro, una contraddizione in termini.

L'"ideologia" che boccia l'undicesima tesi di Marx su Feuerbach ("I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, ma si tratta di trasformarlo"), può essere accostata alle sue precedenti versioni moderne soltanto al prezzo di perdere di vista le caratteristiche decisive, costitutive, della ragione ideologica. Ma è in gioco più di questo. La visione del mondo propagata, intenzionalmente o no, con i messaggi che oggi provengono dall'élite colta, sottintende un tempo privo di dimensione storica: un tempo piatto, o un tempo circolare, continuamente riciclato, dove tutto va e viene senza cambiare quasi nulla, un tempo "sempre uguale a se stesso", un tempo che *plus ça change, plus c'est la même chose*. Questo non è soltanto un messaggio che ha perduto il senso della propria storicità: questo è un messaggio che nega la storia al mondo.

In una delle sue ultime interviste, Cornelius Castoriadis ha dichiarato che il guaio della nostra civiltà è che ha smesso di interrogarsi. In effetti, si potrebbe dire che la proclamazione della fine delle "grandi narrazioni" (o, nel caso di Richard Rorty, della rinuncia alla "politica del movimento" - basata sulla valutazione di ogni singolo passo in avanti in termini di avvicinamento a uno stato delle cose ideale - in favore della risoluzione dei problemi immediati, che è il principio della "politica della campagna", basata sulla tattica "una cosa alla volta") annuncia il disimpegno delle classi intellettuali, il gran rifiuto della vocazione intellettuale moderna.

Sono due i modi - apparentemente contrapposti, ma in realtà convergenti - in cui le classi intellettuali si disinteressano di quell'interrogarsi della società che un tempo costituiva il loro tratto distintivo.

Il "concetto positivo" di ideologia è il primo. Se tutta la conoscenza è ideologica, se non si può affrontare un'ideologia soltanto dalla prospettiva di un'altra ideologia, se non esistono criteri esterni per giudicare e comparare la validità di ideologie differenti, allora non c'è alcun "problema dell'ideologia" da risolvere, non c'è nulla che gli studiosi dell'ideologia debbano o dovrebbero fare se non descriverlo *sine ira et studio*.

Soprattutto, non è richiesta alcuna presa di posizione. Poiché non c'è modo di stabilire se una certa percezione del mondo sia superiore a un'altra, non resta che accettarle tutte così come sono e prendere atto della loro ampia e irriducibile varietà. Se nessuna critica dell'ideologia è ammessa, allora il compito della riflessione sociale termina nel momento stesso in cui viene fatto notare come l'ideologia sia dovunque e come tutto sia ideologia. L'idea di un impegno attivo nei confronti della società non si giustifica più e non è più l'espressione di un bisogno pressante.

Paradossalmente, la prospettiva in apparenza opposta conduce alle stesse conclusioni pratiche. Secondo tale prospettiva, che non è mai stata del tutto assente dal discorso moderno e che oggi sta persino guadagnando terreno, la presenza dell'ideologia è il segno di una società non ancora pienamente modernizzata: l'ideologia è una forma arretrata e anche dannosa di conoscenza. Se sopravvive, è a causa dell'ignoranza o di una subdola cospirazione ordita da sedicenti riformatori della realtà. In occasione della sua ammissione all'Académie française, Jean-François Revel definì l'ideologia una "costruzione a priori, elaborata senza tenere conto e in di-spregio dei fatti e delle leggi; essa è l'opposto, al tempo stesso, della scienza e della filosofia, della religione e della morale" ("Le Monde", 12 giugno 1998). Il motivo per cui la scienza, la filosofia, la religione e la morale si ritrovano a combattere fianco a fianco in difesa di fatti e leggi possiamo solo immaginarlo. Ma è lecito supporre che il ruolo di comandante, in quell'esercito, sia stato assegnato alla scienza, che, come fa notare Revel, mette le proprie asserzioni alla prova della realtà (diversamente dall'ideologia, che - ma questo Revel non lo dice - mette la realtà alla prova delle proprie asserzioni). Revel nutre la speranza che la scienza prenda alla fine il posto dell'ideologia. Quando ciò accadrà, le parole premonitrici di Castoriadis troveranno conferma: la società smetterà di interrogarsi.

L'annuncio della "fine dell'ideologia" è per i

commentatori sociali una dichiarazione d'intenti più che una descrizione delle cose così come sono: niente più critiche del modo in cui sono fatte le cose, niente più giudizi o censure del mondo mediante il confronto del suo stato attuale con un tipo migliore di società. L'intera teoria e pratica critica sarà d'ora in poi frammentata, deregolamentata, autoreferenziale, straordinaria ed episodica, come la stessa vita postmoderna.

Spesso, tuttavia, si sostiene che l'entusiasmo neo-liberale, del mercato, per i risultati, la produttività e il livello di competizione raggiunti in campo economico - un entusiasmo che nasce dal culto del vincente e che alimenta il cinismo etico - sia l'equivalente odierno delle grandi ideologie di ieri; anzi, che sia un'ideologia molto più vicina a conquistare un'egemonia assoluta di quanto lo sia mai stata qualunque ideologia precedente. Ci sarebbe molto da dire in favore di questo punto di vista. La tesi dell'analogia tra la visione del mondo neo-liberale e una tipica ideologia "classica" si basa sul fatto che entrambe fungono da cornici a priori di tutto il discorso futuro, separando ciò che si vede da ciò che passa inosservato, assegnando o negando rilevanza, determinando la logica del ragionamento e della valutazione dei risultati. Peraltro, ciò che rende la visione del mondo neo-liberale nettamente diversa dalle altre ideologie - in realtà un fenomeno di una classe distinta - è proprio il suo non interrogarsi, il suo arrendersi a quella che viene vista come logica implacabile e irreversibile della realtà sociale. La differenza tra discorso neo-liberale e ideologie classiche della modernità è la stessa che intercorre, diciamo, tra capacità mentale del plancton e capacità mentale dei nuotatori o dei marinai.

Pierre Bourdieu (in "Le Monde diplomatique", marzo 1998) ha paragonato l'apparente invincibilità della visione del mondo neo-liberale a quella del "discorso forte" nelle strutture manicomiali secondo l'analisi di Ervin Goffman: questo genere di discorso è notoriamente difficile da arginare e respingere perché ha dalla sua parte tutte le forze terrene più potenti e indomabili, che hanno già distinto in anticipo tra "reale" e "irrealistico" e hanno reso il mondo così come è. L'apoteosi neo-liberale del mercato confonde *les choses de la logique avec la logique des choses*, mentre le grandi ideologie della modernità, con tutte le loro controversie, concordavano su un punto: la logica delle cose così come sono sconfigge e contraddice ciò che detta la

logica della ragione. L'ideologia contrapponeva la logica alla natura; il discorso neo-liberale priva la ragione di potere naturalizzandola.

Antonio Gramsci coniò l'espressione "intellettuali organici" per indicare quei membri della classe intellettuale che si prendevano l'impegno di chiarire le prospettive e i compiti autentici, presunti o ipotizzati di ampi settori della popolazione, favorendo in questo modo l'innalzamento di questa o quella *klasse an sich* a *klasse für sich*. Quest'opera di chiarificazione, "collocare la condizione della classe in una prospettiva storica", era svolta dall'ideologia; gli intellettuali diventavano "organici" impegnandosi nella prassi ideologica. Si osservi come l'aggiunta della qualifica "organico" al concetto di "intellettuale" renda pleonastica la combinazione che ne risulta: è proprio il fatto di essere "organici" nel senso gramsciano che trasforma semplici "uomini e donne di sapere" in intellettuali.

Quando assegnavano alla nozione di ideologia il significato di un dispositivo per cambiare il mondo, di una leva per innalzare le classi della società di classe al rango di agenti storici auto-consapevoli, o più in generale di uno strumento per rimodellare e fondere popolazioni eteronome ed eterogenee in unità culturali autonome e omogenee, gli intellettuali svolgevano un ruolo "organico". In quel caso, peraltro, agivano come "intellettuali organici" di se stessi, in quanto elevavano la classe intellettuale non già allo status di *klasse für sich*, ma al rango di classe molto speciale di persone dotate di una particolare vocazione missionaria: una specie di meta-classe, di "classe che produce una classe". Qualunque nozione di ideologia assegna una funzione storica cruciale agli intellettuali, in quanto affida loro la responsabilità di enunciare i valori e gli obiettivi idonei, adeguati e confacenti alle classi, ai gruppi etnici, ai generi o alle nazioni, nonché la responsabilità di rendere i loro enunciati storicamente efficaci. L'implicita, cruciale appropriazione del concetto di ideologia vincola gli intellettuali al ruolo di creatori di cultura, di maestri e di custodi dei valori; esige un impegno diretto nei confronti della società o di certe sue parti prescelte; e, in realtà, dà senso all'idea stessa degli "intellettuali" come uomini e donne di sapere con una missione da compiere, favorendo al tempo stesso il tentativo collettivo della classe intellettuale di conquistare una posizione autorevole, confacente a quella vocazione collettiva.

Resta da stabilire se l'insistenza sulla tesi - oggi

ampiamente diffusa, se non prevalente - della fine dell'ideologia, o della "fine delle grandi narrazioni" (e della "fine della storia" che comprende entrambe) sia l'atto di resa della classe intellettuale e la sua rinuncia a quel tentativo collettivo; oppure, al contrario, se non possa essere vista come l'ennesima versione aggiornata della strategia di auto-attribuzione di un ruolo "organico" e, conseguentemente, di quell'ideologia che fornisce alla classe intellettuale una giustificazione e *raison d'être*.

Ammesso che gli intellettuali dell'età tardomoderna o postmoderna abbiano assunto il ruolo di intellettuali organici, sembrano svolgere questo ruolo soltanto in riferimento a se stessi. La caratteristica più evidente del pensiero attuale delle classi intellettuali è la loro autoreferenzialità, la loro forte preoccupazione per lo stato della propria attività professionale e il disimpegno progressivo verso gli altri settori della società; in realtà, il loro abbandono quasi totale del tradizionale ruolo di "sintesi": la riluttanza a vedere nel resto della società qualcosa di più di un aggregato di individui, insieme con la propensione a teorizzare gli individui come agenti isolati, e non come collettivo. La "privatizzazione" della nozione di agire nel pensiero sociale contemporaneo è un buon esempio, uno dei tanti.

Sarebbe ingenuo attribuire la responsabilità del distacco attuale, gravido di conseguenze, a una replica della *trahison des clercs*, e affidare la possibilità di porvi rimedio all'invocazione ortodossa dell'impegno come dovere. Il disinteresse per l'agenda pubblica e la scelta di rifugiarsi nella professione non possono essere considerati semplicemente il risultato di un ripensamento improvviso (che sarebbe altrettanto inspiegabile) o di un accesso di egoismo. Molto probabilmente, le cause vanno cercate più in profondità, nelle trasformazioni radicali avvenute nel modo in cui il potere e la capacità di agire, e di agire efficacemente, che va di pari passo con il potere, sono distribuiti ed esercitati nella società postmoderna, e nel modo in cui le condizioni della vita sociale, compresa quella delle classi intellettuali, sono riprodotte.

Analizzando le cause del rapido allentamento dei legami tra interessi e preoccupazioni delle classi intellettuali e agenda pubblica, Geoff Sharp ha recentemente (in "Arena", ottobre 1998) identificato nell'"isolamento del 'discorso' sociale teorico dal linguaggio della vita quotidiana" quella determinante. Di nuovo, questo isolamento non è soltanto il risultato

di una scelta contingente, né una questione di mancanza di carattere. È la conseguenza di un ridislocamento delle risorse intellettuali e della nuova direzione impressa al lavoro intellettuale. Si potrebbe dire che tale isolamento potrebbe verosimilmente diventare l'unica forma possibile dell'ideologia autoreferenziale degli intellettuali, se questi dovessero rimanere nelle condizioni postmoderne, come lo sono stati per tutta l'età moderna, gli "intellettuali organici" di se stessi; benché, al tempo stesso, questa forma richieda che le classi intellettuali cessino di essere gli "intellettuali organici" di chiunque altro. La questione più generale, afferma Sharp, è che la pratica intellettuale come tale dipende completamente dalla mediazione tecnologica quanto al suo modo peculiare di costituire una forma di vita. L'azione mediata è ciò che la distingue. [...] Essa resiste anche per la maniera mediata in cui le tecnoscienze s'impadroniscono dei loro oggetti e li costituiscono: cioè per l'intervento di un apparato intermedio che permette a un dato oggetto di essere rappresentato e compreso in modi inaccessibili a una conoscenza più direttamente sensibile. Infine la mediazione permette a tutte le espressioni della pratica intellettuale di costituire i propri oggetti in modo più astratto: vale a dire, di costituirli in categorie differenti e tipicamente più inclusive di quanto sia caratteristico delle relazioni non mediate.

Vorrei aggiungere che, nonostante la loro ostentata inclusività e tipicità, le categorie in questione non comprendono gli esseri umani nella pienezza della loro natura, quale si esprime nel loro modo di essere e di agire nella vita quotidiana. Al contrario, generalizzando gli aspetti astratti degli agenti umani, *pars pro toto*, tali categorie scindono e separano, invece di "rendere uno", e sono d'ostacolo alla vita umana nella sua continua ricerca della totalità. Comunque sia, occorre notare, seguendo Sharp, "il modo inedito in cui le pratiche intellettualmente correlate stanno ricostituendo il mondo della postmodernità a propria immagine: mediatamente, astrattamente e per il tramite dell'archivio testuale".

Il world wide web che le classi intellettuali abitano, che trasformano e dal quale sono trasformate, lascia fuori la *Lebenswelt*, il mondo della vita; ammette pezzetti di quel mondo solo quando sono opportunamente frammentati e quindi pronti per essere trasformati, e li rimanda al mondo esterno in una forma adeguatamente riciclata, astratta. Il cyberspazio,

il luogo della pratica intellettuale postmoderna, si nutre di frammentazione e alimenta la frammentazione, essendo al tempo stesso il suo prodotto e la sua principale causa efficiens.

L'ascendente esercitato dall'ideologia al culmine della modernità è stato, notoriamente, un bene ambiguo. Ma lo stesso vale per la sua fine. Oggi, con il senno di poi, sappiamo quali costi umani comportamenti costringere la società in camicie di forza ideologiche e cedere alla tentazione di sposare un programma ideologico al fervore del potere esecutivo; per questo tendiamo a valutarli attentamente prima di assumerci un nuovo impegno. Ma dobbiamo ancora renderci conto dei costi che comporta vivere senza alternative, senza guide e parametri, "lasciando che le cose vadano come devono andare" e dichiarando che le conseguenze sono tanto inevitabili quanto impreviste. La concezione della *Risikogesellschaft* di Ulrik Beck dà un'idea di quella che potrebbe essere una vita simile: passare da una crisi all'altra, cercare di risolvere un problema noto, soltanto per ritrovarsi ad affrontare una quantità ignota di problemi ignoti, concentrarsi sulla gestione degli ordini locali perdendo di vista il loro contributo al caos globale. È troppo presto per celebrare la fine delle "grandi narrazioni" proprio come è pericoloso e forse anche contrario all'etica, alla luce dell'esperienza moderna, dolersi per la loro scomparsa.

Secondo excursus. Tradizione e autonomia nel mondo postmoderno

Parliamo di tradizione - di "messaggio del passato" - quando non è più chiaro che cosa il messaggio comunichi e come interpretarlo, quando gli interpreti volenterosi sono così tanti da renderlo confuso e il coro così grande da produrre soltanto suoni disarmonici, che coprono la melodia originale.

Il concetto di tradizione è paradossale, in quanto parla di una cosa ma ne adombra una completamente diversa; nega nella pratica quello che asserisce nella teoria. Ci fa credere che il passato vincoli il nostro presente; d'altro canto, incoraggia (e determina) i nostri tentativi presenti e futuri di costruire un "passato" al quale sentirci vincolati, perché ne abbiamo bisogno o perché lo desideriamo.

"Tradizione" non è sinonimo di "consuetudine" o di

"abitudine", benché i termini tendano a essere confusi troppo spesso. In realtà, la tradizione è esattamente l'opposto della consuetudine e dell'abitudine. Il comportamento consueto o abituale è un comportamento non meditato, non riflessivo, che non esige alcuna spiegazione o giustificazione; e quando viene sollecitato a fornire le sue ragioni, non sa darne nemmeno una. Lo sconcerto che ne deriva può essere addirittura paralizzante, come per il centopiedi del famoso racconto di Rudyard Kipling, che, dopo aver ricevuto i complimenti di un aduttore per la sua mirabile capacità di ricordare quale delle sue cento gambe poggiare prima e quale dopo, non è più capace di muovere un solo passo. Non ci si comporta in modo abituale perché si crede che fare così sia bene e fare in modo diverso sia male. In realtà, ci si comporta in modo abituale soltanto nella misura in cui non si riescono a immaginare, e tanto meno a prendere in considerazione, comportamenti alternativi.

Il concetto di "tradizione", al contrario, implica la possibilità di una scelta: esso nasce come nome attribuito a un compito; la "questionone" della "tradizione" si pone quando un certo comportamento deve essere scelto tra i molti possibili, accettabili e plausibili, noti o soltanto intuiti. La tradizione, ogni tradizione, riguarda il pensiero, il ragionamento, la giustificazione e in primo luogo la scelta.

Eric Hobsbawm ha introdotto nel nostro vocabolario il concetto di "tradizione inventata": aspiranti leader politici di comunità non ancora formate hanno spesso inventato, come ha mostrato Hobsbawm, un passato comune che, nelle loro intenzioni, tiene insieme la comunità e la obbliga a rimanere unita. Essi avanzano argomenti ricavati dal passato per vincolare il futuro, e il fatto che non vi sia un passato da cui ricavare argomenti appropriati non costituisce per loro un ostacolo; dopo tutto, contano solo il presente comune e il futuro comune; un passato comune ha importanza solo in quanto rende un po' più facile il lavoro di modellarli e mantenerne l'indirizzo. L'"invenzione", tuttavia, segna l'origine solo delle tradizioni scelte. In un certo senso, ogni tradizione, perlomeno tutte le tradizioni che coesistono nel nostro tipo di società, deve essere inventata e non può che essere inventata.

Viviamo, come afferma Antony Giddens, in una "società post-tradizionale" (*Living in a Post-Traditional Society*, in A. Giddens, *In Defence of Sociology: Essays, Interpretations & Rejoinders*, Polity Press, Cambridge

1996). Ma questa espressione pregnante non dovrebbe essere interpretata come un riferimento a una tradizione che sta perdendo la sua autorità, o alla nostra perdita di rispetto per essa o alla nostra esigenza di un'"eredità" o di una "memoria storica che si è esaurita o che sta calando, o all'indebolirsi della nostra credenza che tutto ciò che è vecchio sia bello e debba essere venerato per il fatto stesso di essere vecchio, benché tali spiegazioni siano comuni nelle descrizioni della modernità come modo di vita che avversa sistematicamente qualunque cosa antica, che tratta "il vecchio", "l'antiquato" e "l'obsoleto" come sinonimi e che rifiuta di accettare la longevità come condizione che dà diritto all'autorità. L'idea di "società post-tradizionale" non si riferisce tanto a una tradizione che sta passando di moda, quanto piuttosto al surplus di tradizioni: all'eccesso di interpretazioni del passato che competono per essere accettate, all'assenza di un'unica interpretazione della storia la cui credibilità sappia assicurarle una fiducia universale o quasi universale. Come afferma Giddens: "Da un certo punto di vista molto importante, l'intero apparato istituzionale della modernità, una volta tagliati i ponti con la tradizione, dipende da meccanismi di fiducia potenzialmente labili". Io la metterei così: non sono tanto i meccanismi di attribuzione della fiducia che tendono a diventare labili, ma la fiducia stessa, e non si danno meccanismi che possano impedire alla fiducia di essere labile, perché le tradizioni in competizione sono troppe per consentire a una qualunque di esse di assicurarsi una lealtà duratura e di esercitare un'autorità suprema. Oppure, per dirla diversamente, la "variabilità" della fiducia dovuta all'allentamento della presa che qualunque tradizione può esercitare sulla società contemporanea è strettamente correlata al carattere essenzialmente policentrico della società moderna.

Non è che, essendo moderni, siamo diventati particolarmente difficili ed esigenti o abbiamo sviluppato una particolare propensione a vagliare e scegliere. Piuttosto, ci piaccia o no, siamo condannati a scegliere, a fare continuamente delle scelte che dobbiamo giustificare, e a farlo con la dolorosa consapevolezza che scegliere ed essere sollecitati a dimostrare di essere nel giusto è il nostro destino: infatti, nel nostro mondo policentrico siamo continuamente posti di fronte a più di un'immagine della vita buona, a più di un modello personale ideale,

a più di una proposta sul modo di distinguere il "dovrebbe" dal "non dovrebbe" e a più di una storia credibile sul mondo, passato o presente, raccontata per giustificare la fiducia in una delle tante proposte alternative, inevitabilmente associata al rifiuto di altre.

Se l'unico modo che abbiamo per acquisire certe abitudini e mantenerle per un po' è rinunciare ad altre, allora la somiglianza superficiale di questo modello comportamentale con la condotta descritta come "osservanza della tradizione" nasconde una differenza molto profonda tra l'uno e l'altra. Il primo è possibile solo in una situazione di non-scelta, in cui la stessa assenza di alternative valide impedisce di avere ripensamenti sulle abitudini acquisite, e tanto meno di considerarle delle scelte. La seconda è il risultato di una scelta: l'abbondanza di alternative visibili e apparentemente praticabili esclude in effetti la possibilità di trascurare il fatto che le abitudini acquisite sono in realtà scelte e che potrebbero essere sostituite - con breve preavviso o senza alcun preavviso - con un'altra forma di vita, forse anche molto diversa.

Più per necessità che di proposito, la nostra è una società di persone che compiono scelte; per essere più precisi, di persone cui viene tendenzialmente insegnato a fare della necessità di scegliere una virtù. I nostri commercianti mostrano certamente questa tendenza: hanno scoperto (ed è improbabile che non ne tengano conto) l'enorme potere di seduzione della diversità e il fascino esercitato da una vetrina ricca e varia. Lo stesso vale per i creatori e i distributori di tutti i generi di oggetti d'arte, i quali elevano la scelta al rango di valore in sé e la vedono come un aspetto della realtà perfettamente idoneo a dare forma e contenuto alle opere d'arte. E lo stesso vale per i membri della fiorente professione del counselling, coloro che forniscono il nuovo tipo di capacità negoziabili che sorgono dalla necessità di scegliere, tanto più ricercate quanto più le scelte si fanno abbondanti, complesse, scoraggianti.

Ecco che cosa raccomanda uno dei membri più insigni di questa professione a chi si sente perduto senza la consulenza di esperti ed è quindi vivamente interessato ai loro servizi: Quando dovete fare una scelta, chiedetevi dove potete arrivare operando scelte consapevoli, efficaci, ogni volta che se ne presenti l'opportunità. È quello che facciamo in seguito a queste scelte (e a molte altre simili a queste) a determinare sempre quanto saranno proficue le nostre giornate e

quanto successo avranno le nostre iniziative (S. Helmsletter, *Choices, Product Books*, New York, p.104; qui citato da Giddens).

Dopo aver fatto le loro scelte, coloro che scelgono tendono a comportarsi in un modo che ricorda molto da vicino il comportamento coatto, il genere di condotta spesso attribuito (erroneamente) alle persone schiave della tradizione. Di nuovo, la somiglianza è superficiale e fuorviante. La coazione, per usare la felice espressione di Giddens, è fiducia congelata; sennonché, la fiducia, in una società di individui che scelgono, è perlopiù scongelata, e anche quando è congelata reca l'avvertimento "da consumarsi entro..." stampato a chiare lettere sulla confezione. L'unica vera forma di coazione esistente in una società di individui che scelgono, l'unica forma di comportamento ripetitivo che non vuole o non sa tenere conto di tutte le altre scelte, è la coazione a scegliere. Tutte le altre apparenti forme di coazione, sostiene Giddens, sono più propriamente delle dipendenze.

La dipendenza è l'esatto opposto della tendenza stabile e costante a concedere fiducia. In essa non c'è nulla che sia "degnò di fiducia": è per natura instabile, dubbia della propria capacità di giudizio e insicura, insoddisfatta di sé, sempre bisognosa di rassicurazione, segretamente o scopertamente vergognosa e contrita. La dipendenza, afferma Giddens (seguendo A.VV. Schaeff) è "ciò su cui siamo indotti a mentire". Per sua natura, la dipendenza "è il contrario di quell'integrità un tempo fornita dalla tradizione e presupposta anche da tutte le forme di fiducia". La dipendenza non è semplicemente quello che sono costretto a fare, ma quello che ho scelto di essere costretto a fare; la consapevolezza della scelta, e della responsabilità per ciò che si è scelto, è incorporata in essa e non può esserne separata. Di qui la costante, insanabile incertezza sulla bontà della scelta fatta, per quanto si possa esserne convinti: la tendenza all'autodisapprovazione, all'autorimprovero, al rammarico, al pentimento. Tutte cose palesemente assenti dall'obbedienza alla tradizione...

Il punto è questo: la differenza fondamentale tra il comportamento apparentemente coatto tipico di una società di consumatori/autori di scelte e la mitica "società tradizionale" dove le consuetudini e le abitudini sono le uniche molle del comportamento equivale alla differenza fra strategia scelta e destino non scelto, oppure, molto semplicemente, fra scelta e non scelta.

Il luogo della "tradizione" in senso proprio (non nel

senso distorto e manipolato al fine di riciclarla per gli usi di una società che non è la sua sede naturale) è la società eteronoma.

La società eteronoma, come Cornelius Castoriadis non si stancava di ripetere rifiuta di riconoscere o deplora l'origine umana delle regole di cui impone il rispetto ai suoi membri; una società che per questa ragione si immagina forgiata e guidata da ordini non suoi, bensì impartiti da una forza esterna.

Nell'ultima intervista concessa prima della morte (*L'individu privatisé, un colloquio con Robert Redeker*, incontrato a Toulouse il 22 marzo 1997), Castoriadis ha messo in evidenza come le società eteronome (cioè quasi tutte le società che appartengono alla storia) abbiano incorporato nelle loro istituzioni un'idea destinata a essere condivisa dai loro membri: l'idea che le loro istituzioni non siano opera dell'uomo, non siano state create da esseri umani, perlomeno non da quelli contemporanei. Queste istituzioni sono state create dagli spiriti, dagli avi, dagli eroi, dagli dèi; non sono opera dell'uomo.

Per l'esattezza, la "tradizione" in senso proprio "incorpora" questa qualità istituzionale: l'idea che non ci sia nulla che i contemporanei possano fare per cambiare le istituzioni ereditate, e che se, dimentichi della propria impotenza, dovessero cercare di manipolare quell'eredità saranno colpiti da sciagure inimmaginabili, provocate dalla punizione divina o dalle leggi della natura, che non ammettono né tollerano alcuna violazione.

Il tentativo di passare dalla società eteronoma a quella autonoma (il primo passo verso l'autonomia della società, quello che fissa la sua condizione necessaria, benché non sufficiente) viene intrapreso una volta riconosciuto che le leggi della società si reggono solo sulla volontà delle persone che le hanno approvate, e che qualunque cosa l'uomo costruisca, l'uomo può anche distruggere. Un tentativo del genere è stato compiuto per la prima volta dai greci, dopo che ebbero introdotto la formula *edoxe te boule kai to demo* - "sembra giusto al consiglio e al popolo" - come preambolo alle leggi che il popolo era tenuto a rispettare. Le leggi precedute da un tale preambolo esigevano disciplina nel nome del bene comune; ma per il fatto stesso che tentavano di giustificare le loro pretese, di "dar fondamento" alla richiesta di disciplina, esigevano anche riflessione, riflessione responsabile e responsabilità riflessiva: ecco, queste sono le leggi che la maggior parte di noi ritiene

giuste ma sono davvero così giuste come pensiamo siano? La formula ci ricorda la scelta che è stata posta alla base di qualunque cosa sia stata autorizzata a guidare la nostra condotta.

E ci ricorda la nostra responsabilità davanti a quella scelta: una responsabilità che non possiamo rifiutare e affidare a qualche altro potere esterno e irraggiungibile.

Non può sorprendere che Castoriadis insista sul fatto che una società veramente autonoma (non una società capace soltanto di dare un'adesione puramente formale al principio dell'autonomia così concepito; non una società che trascuri di intraprendere un proprio tentativo di conquistare l'autonomia) è una società di individui autonomi. Non esiste un'autonomia della società senza l'autonomia dei suoi singoli membri. Una società può essere autonoma, cioè capace di scegliere e governarsi da sé, soltanto se i suoi membri possiedono il diritto di scegliere e le risorse per esercitarlo, e non rinunciano mai a quel diritto né lo cedono a qualcun altro (o a qualcos'altro). Una società autonoma è una società che si auto-costituisce; gli individui autonomi sono individui che si auto-costituiscono. In entrambi i casi, l'auto-costituzione avviene per gradi, ma il grado di auto-costituzione può salire ai livelli sociale e individuale solo simultaneamente.

Ma che cosa significa "individuo che si auto-costituisce"?

Diciamo che il primo passo verso l'auto-costituzione, la sua condizione necessaria ma non sufficiente, è riconoscere che l'individuo non ha ricevuto un'identità ben definita, ma che l'identità è una cosa che va costruita dagli individui stessi e di cui essi devono assumersi la responsabilità; riconoscere, in altre parole, che gli individui, più che "avere un'identità", sono posti di fronte a un lungo e arduo lavoro di identificazione, un lavoro destinato a non finire mai. Diversamente dall'idea di identità prestabilita, il progetto dell'identificazione, nelle parole pregnanti di Stuart Hall, non indica quel nucleo solido dell'io che passa senza mutare attraverso le vicissitudini della storia; quella parte dell'io che rimane sempre "la stessa", sempre identica a se stessa nel tempo. E non è neppure [...] quell'io collettivo o autentico - nascosto dentro i molti altri "io", più superficiali o imposti artificialmente - che rappresenta il patrimonio comune di un popolo con una storia e un'ascendenza condivise, e che può consolidare, radicare o garantire una "interezza" immutabile o un'appartenenza culturale sotto tutte le

altre differenze superficiali. Esso accetta che le identità non siano mai unificate e, nella tarda modernità, sempre più frammentate e spezzettate; che non siano mai singolari ma costruite in molti modi mediante discorsi, pratiche e posizioni differenti, che spesso si intersecano e si contrappongono (*Who Needs Identity?*, in *Questions of Cultural Identity*, a cura di Stuart Hall e Paul du Gay, Sage, London 1997, pp. 3-4).

Sostituire l'idea di un'identità che rimane "sempre identica a se stessa" con la prospettiva di uno sforzo di identificazione che non ha mai fine significa, in teoria, accettare l'assenza di fondamenti prefabbricati ed esterni dell'io e la responsabilità piena e indivisibile dell'io ancora da scegliere: "Io sono ciò che riesco a fare di me stesso".

Questo non significa, ovviamente, che la scelta viene compiuta in un vuoto e che parte, o potrebbe partire in circostanze più favorevoli, da zero.

Ogni scelta è una scelta tra quanto viene offerto, e sono pochi gli individui - ammesso che ve ne siano - che possono vantarsi di aver iniziato la propria auto-identificazione *ab nihilo*. Questi individui eccezionali sono destinati a rimanere rarissimi, perché l'"identità", pur essendo un compito individuale, è nondimeno un fenomeno sociale.

L'identità è ciò che è socialmente riconoscibile come identità; se non viene comunicata ad altri in termini socialmente decifrabili, cioè se non viene espressa in simboli socialmente comprensibili, essa è destinata a rimanere un'invenzione dell'immaginazione individuale.

Tuttavia, il riconoscimento del fatto che non esiste un fondamento esterno o una garanzia dell'identità significa che la scelta finale è sempre una questione di decisione presa individualmente e rimarrà un motivo d'orgoglio dell'individuo o un peso sulla sua coscienza. Posso anche scegliere un modello costruito da qualcun altro, ma la responsabilità della scelta è mia e soltanto mia.

Una volta riconosciuto questo fatto, che rappresenta il primo passo verso l'autonomia individuale, la "tradizione" può entrare nel progetto dell'identificazione soltanto nella forma di tradizionalismo, cioè nella forma della preferenza accordata alla "nostra eredità comune", ai modi e ai mezzi condivisi nel passato o creduti tali da una categoria che rivendica quei modi e quei mezzi particolari come proprio retaggio e patrimonio collettivo. Anche se la preferenza viene giustificata con argomenti

del tipo "vecchio è bello", o "l'io autentico è l'io che si eredita", il fatto stesso che si senta il bisogno di avanzare e che si avanzino effettivamente degli argomenti, dimostra che è stata in primo luogo la decisione dell'individuo ad aver determinato quella preferenza. La bellezza del vecchio dipende da chi guarda e, in pratica, il fatto che sia nata all'interno di una tradizione significa sempre, per un individuo autonomo o che aspira a diventarlo, che è "nata nuovamente". È grazie alla forza dell'impegno che la preferenza può sostenere la concorrenza.

Di qui la seconda dimensione del paradosso endemico nell'idea di tradizione. La tradizione può avere accesso alla consapevolezza umana soltanto per il tramite del tradizionalismo. Il tradizionalismo, in quanto raccomanda quale scelta debba essere compiuta, e dunque in quanto implica la possibilità della scelta e la necessità umana di scegliere, è organicamente legato a una società autonoma; la sua presenza, in realtà, è la prova dell'autonomia della società in cui fa la sua comparsa. Sennonché, il tradizionalismo è il sintomo di una società che si vergogna della propria autonomia, ne è imbarazzata e sogna di liberarsene. Proprio come l'ipocrisia è un tributo indiretto pagato dalla menzogna alla verità, così il tradizionalismo è un tributo indiretto pagato dall'eteronomia - in modo impacciato e confuso - all'autonomia.

Terzo excursus. La postmodernità e le crisi morale e culturale

Oggi pochi ricordano che la parola "crisi" è stata coniata per designare il momento di prendere delle decisioni... Etimologicamente, la parola è molto più vicina al termine "criterio" - il principio che applichiamo per prendere la decisione giusta - che alla famiglia di parole associate a "disastro" o "catastrofe", nella quale oggi tendiamo a collocarla.

È stato Ippocrate a derivare dal verbo greco *krinein* (decidere, determinare) un nome per indicare la marea crescente dei quattro umori dell'organismo umano - flemma, sangue, bile e atrabile - che, secondo la sua concezione, corrisponde al momento in cui il guaritore può stabilire come probabilmente si evolveranno le condizioni del paziente e decidere la terapia corretta per aiutarlo a guarire. E il momento della *krisis*, cioè del flusso, non del riflusso: il migliore per prendere

delle decisioni. Dai tempi di Ippocrate, la percezione del modo in cui funziona il corpo umano è cambiata radicalmente, ma il senso antico del termine "crisi", quello di momento in cui si decide di imprimere una svolta agli eventi, ancora sopravvive, benché soprattutto in ambito medico. In altri ambiti, dove circola come metafora, e in particolare nel linguaggio quotidiano, la parola fa venire in mente la situazione opposta: uno stato di incertezza, di irrisolutezza e indecisione, provocato dal non sapere come gli eventi si stiano evolvendo e dall'incapacità di imprimere loro la direzione desiderata...

Si sarebbe tentati di dire che oggi la stessa idea di crisi (la concezione che ne avevamo un tempo, ormai dimenticata) stia attraversando una crisi profonda. Ma se lo dicessimo, non useremmo il termine "crisi" nel senso in cui lo intendeva Ippocrate.

Per essere un po' più precisi, oggi pensiamo ancora alla crisi come a un momento di mutamento decisivo, in meglio o in peggio; ma non vi pensiamo più come al momento in cui si possono prendere decisioni ragionevoli con la certezza di determinare una svolta positiva. Nello stato di crisi non sappiamo come andranno a finire le cose; nello stato di crisi le cose ci sfuggono di mano; non controlliamo il flusso degli eventi; possiamo disperatamente tentare di trovare una via d'uscita, ma tutti i nostri sforzi saranno poco più di un susseguirsi di tentativi ed errori, uno sperimentare al buio, con la speranza che, alla fine, possa uscirne qualcosa di buono. Qualsiasi onda si sollevi in tempo di crisi, non è provocata dalla marea crescente della fiducia in se stessi e della sicurezza di sé. È più probabile che la fiducia in se stessi sia nel momento di massimo riflusso, mentre i sentimenti di incertezza e di impotenza, nonché la percezione dell'inadeguatezza degli strumenti d'azione mentali e/o materiali sono nel momento di massimo flusso.

Nel suo lavoro, un tempo decisivo, sulla "crisi della legittimazione", Jürgen Habermas sosteneva che la percezione di un certo stato delle cose come "crisi" è una questione di teoria. Per parlare di crisi serve innanzitutto una teoria: l'immagine di uno stato delle cose normale, non problematico; la "crisi" insorge quando quello stato normale, usuale e familiare si sgretola, le cose vanno in rovina, la casualità governa al posto della regolarità e gli eventi non sono più routinari e prevedibili; se prima ci sentivamo padroni della situazione, ora ci sentiamo perlopiù sospinti in

una direzione sconosciuta. In altri termini, chiamiamo "crisi" una situazione in cui gli eventi sfidano qualunque cosa passi per normalità e le azioni routinarie non producono più i risultati cui eravamo abituati.

Sul piano logico, il ragionamento di Habermas non fa una piega. Ma le vie intricate della nostra consapevolezza non seguono necessariamente indicazioni logiche. Per districarle sarebbe forse meglio invertire l'ordine del discorso e intonare la priorità concettuale dell'idea di "crisi" sulla percezione della "normalità". In effetti, è mediante lo straordinario che riconosciamo il significato dell'"ordinario"; come ha spiegato Martin Heidegger tanto tempo fa, è solo quando qualcosa "va male" che postuliamo l'idea del giusto e del conveniente e la esaminiamo più da vicino; è solo quando il martello si è rotto che cominciamo a interrogarci sull'"essenza" del martello, sulle caratteristiche che un oggetto deve possedere per essere un martello. Cerchiamo rifugio nella teoria quando cose che sono perfettamente alla nostra portata ci sfuggono di mano.

In contrasto con la logica, ma in armonia con il modo in cui funzionano le nostre facoltà cognitive, la percezione della crisi precede la consapevolezza della norma. Pertanto, contrariamente a quanto afferma

Habermas, è la percezione di una crisi che induce a cercare una teoria del "normale", una teoria che postuli l'immagine della "normalità", e non l'inverso. In mancanza di quella percezione, potremmo andare avanti, forse all'infinito, senza riflettere né formulare teorie, senza indagare più a fondo la "normalità"; abitudini e routine funzionerebbero alla perfezione, e non avrebbero bisogno di essere spiegate nei dettagli per tenerci in pugno.

La normalità è tanto più radicata quanto meno la si osserva, quanto meno gli eventi quotidiani si congelano nella mente delle persone in una visione della norma. Per essere più specifici, diremo che ogniqualevolta l'idea di norma o regola affiora nella coscienza può e dovrebbe essere vista come testimonianza indiretta di eventi che non coincidono esattamente con le aspettative abituali; come testimonianza del divario tra l'esplicito "è" e l'implicito "dovrebbe". Quando parliamo di crisi nel senso moderno di incomprensione e incertezza, il messaggio che trasmettiamo - talvolta apertamente, ma più spesso implicitamente - è questo: gli strumenti che un tempo usavamo senza neppure riflettere, e con ottimi risultati, sono diventati poco

maneggevoli e sembrano non funzionare; così sentiamo il bisogno di scoprire quali fossero le condizioni che in passato li rendevano efficaci, e che cosa occorra fare per ripristinare quelle condizioni o per cambiare gli strumenti.

Per quanto l'uso del termine "crisi" sia diventato frequente e diffuso nel nostro tempo, lo stato mentale che rappresenta era ed è ancora più frequente. La consapevolezza che le cose "vadano male", diversamente da come ci si sarebbe aspettati, e lo sconcerto che ne deriva rispetto a ciò che si dovrebbe fare, sono aspetti frequenti, comuni, e forse universali dell'esperienza esistenziale umana. *L'essere-nel-mondo* di ogni creatura umana è riflessivo, in quanto comporta sempre la ricapitolazione e la revisione, e non può resistere a lungo senza l'autocritica.

La certezza che le cose debbano stare in questo modo ci viene dalle riflessioni di Ortega y Gasset sullo scontro tra generazioni (in *Esquema de las crisis*, 1942). Se è vero che nessuno di noi reinventa il mondo o accumula sapere su di esso partendo dal nulla, ma deve la maggior parte dei contenuti del mondo e del sapere a prodotti "preconfezionati", frutto dello sforzo comune allora è anche vero che le successive generazioni intraprendono quello sforzo in momenti diversi, e quindi costruiscono la propria *Lebenswelt* utilizzando prodotti diversi. Questo è chiarissimo, addirittura banale; ciò di cui si tiene conto meno frequentemente è il fatto che in ogni momento storico più generazioni vivono insieme, interagiscono e si assistono reciprocamente, e di conseguenza affrontano il compito di coordinare le proprie azioni e di comunicare tra loro. Già soltanto per questa ragione la società si trova perennemente in uno "stato critico", e le generazioni più anziane, le persone che conoscono il mondo e hanno avuto più tempo per sviluppare abitudini e aspettative, sono tendenzialmente le prime a percepire lo stato attuale delle cose come uno stato di "crisi". La "società" è comunque un'entità immaginata, ma è immaginata in molte forme differenti, talvolta nettamente differenti, le quali non sono immediatamente traducibili. Soltanto per questa ragione non tener conto della pluralità, degli attriti e delle tensioni che sorgono quando si abbandona lo schema di un "sistema sociale" è un errore che causa grande confusione.

Vorrei approfondire questo punto: la nozione di crisis, in quanto si riferisce all'invalidazione dei mezzi e dei modi abituali e alla conseguente mancanza di certezza

su come andare avanti, definisce lo stato normale della società umana. Paradossalmente, possiamo dire che in una società in crisi non c'è alcunché di critico. "Essere in crisi" è il modo ordinario, e forse l'unico concepibile, dell'auto-costituzione (Castoriadis) o dell'auto-poiesi (Luhmann), dell'auto-riproduzione e del rinnovamento, e ogni momento nella vita della società è un momento di auto-costituzione, auto-riproduzione e auto-rinnovamento.

Tutto questo è ovvio; inoltre, quello che è stato detto fin qui non contiene una sola idea nuova, e tanto meno capace di sorprendere: infatti, da qualche decennio almeno, il fatto che la società si trovi in una condizione di costante squilibrio, piuttosto che di perpetuo ritorno allo stato di equilibrio, è considerato da tutti gli studiosi di scienze sociali il punto di partenza di ogni teorizzazione degna di interesse. Ma se le cose stanno così, allora il fatto che l'allarme pubblico e il panico da crisi non siano costanti nel tempo e che la preoccupazione per la crisi emerga con discontinuità e intensità variabile, esige una spiegazione. Quello che occorre spiegare, in particolare, è l'intensità insolitamente elevata della preoccupazione pubblica odierna per la "crisi dell'ordine mondiale", la "crisi dei valori", la "crisi della cultura", la "crisi dell'arte" e altre innumerevoli crisi scoperte quotidianamente in ogni nuovo ambito del mondo umano.

Una prima spiegazione, ovvia e semplice (nel senso che sembra ovvia perché è semplice), potrebbe essere la grande quantità di idee insolite e poco familiari che vanificano le aspettative concepite e venute alla luce ai tempi in cui le cose cambiavano più lentamente. Benché il mondo non abbia mai smesso di cambiare - si afferma - i cambiamenti cui assistiamo oggi sono molto più numerosi e profondi; inoltre, la maggiore quantità e profondità dei cambiamenti rende molto più difficile agli uomini il compito perenne di trovare la propria direzione.

Una spiegazione meno ovvia, ma sempre relativamente semplice, potrebbe essere che mai prima d'ora gli eventi e le trasformazioni fondamentali che costituiscono le generazioni sono invecchiati, si sono consumati e si sono succeduti tanto velocemente, e che, di conseguenza, i periodi di tempo contrassegnati dalla presenza di generazioni diverse sono molto più brevi: pochi anni invece che decenni; pertanto, il numero di generazioni che, ciascuna con le proprie particolari esperienze e aspettative, coabitano e interagiscono

all'interno di uno spazio sociale comune è cresciuto enormemente. Questo fatto spiega in parte la stupefacente polifonia (qualcuno direbbe cacofonia) della scena pubblica e la conseguente difficoltà di comunicare e raggiungere accordi nonostante gli indubbi progressi compiuti nelle metodologie tecniche relative all'arte del tradurre.

L'idea di crisi contenuta nelle due spiegazioni è simile: le crisi sono in qualche misura più profonde e più frequenti, ma mantengono essenzialmente lo stesso significato di prima.

Senonché queste spiegazioni appaiono forse insufficienti.

Forse le preoccupazioni attuali sono indizio di un mutamento proprio nel significato di "crisi". Forse usiamo un termine vecchio per esprimere un nuovo tipo di ansia. Forse quella che oggi chiamiamo "crisi" differisce nel genere, e non solo nel grado e nella frequenza, da quella che chiamavamo "crisi" cinquant'anni fa, e oltre.

In effetti, potrebbe essere così. L'allarme odierno nasconde un altro significato ancora. Quella che noi oggi chiamiamo "crisi" non è soltanto lo stato in cui si scontrano forze di natura contrastante (il futuro è incerto e la vita sta per assumere una forma nuova, che tuttavia non ci si può raffigurare in anticipo), ma soprattutto uno stato in cui nessuna forma emergente sembra destinata a consolidarsi e a sopravvivere a lungo. In altri termini, lo "stato di crisi non equivale allo stato di indecisione, bensì allo stato dell'impossibilità della decisione. I timori che si agitano dietro tutto questo parlare di "crisi" sono simili all'orrore che potrebbero provare i passeggeri di un aereo se scoprissero che la cabina di pilotaggio è vuota, benché l'apparecchio proceda senza vibrare né oscillare. Quando oggi parliamo di crisi dell'ordine mondiale, di crisi dei valori, di crisi dell'arte o della cultura, non intendiamo dire che tali questioni sono al momento indecise, bensì che sono indecidibili: che non c'è modo di fare una scelta valida, e tanto meno vincolante, e che se anche si trovasse un modo, nessuna delle istituzioni esistenti sarebbe capace di fare quella scelta, o quantomeno disposta ad assumersene la responsabilità.

Il mondo si presenta come una versione mostruosamente obesa, gigantesca, di Internet: nell'uno e nell'altro tutti si gettano nella mischia universale, ma

nessuno sembra consapevole delle, conseguenze, e men che meno in grado di controllarle. Nell'uno e nell'altro si gioca un gioco senza arbitro e senza regole decifrabili cui ricorrere per convalidare i risultati. Nell'uno e nell'altro ciascun giocatore gioca un proprio gioco, ma nessuno sa con esattezza di quale gioco si tratti. Il mondo non è più il parametro della "realtà" in base a cui misurare l'efficacia delle mosse dei giocatori; il mondo stesso è uno dei giocatori, e come tutti i giocatori tiene le carte vicino al petto, mette in atto le sue strategie, bleffa e, se ne ha occasione, bara.

Ossia, come il web, il mondo non è semplicemente fuori controllo: è incontrollabile.

Per dirla diversamente, sembrerebbe che oggi assumere il controllo del corso degli eventi, o quantomeno individuare in tempo il cavallo vincente e assumere così il controllo sulle conseguenze delle proprie mosse, non significhi appropriarsi di un sapere di cui si è attualmente privi. Oggi la confusione non è il risultato della negligenza o dell'errore soggettivi, cui si può porre rimedio con uno sforzo maggiore e una logica migliore. Quello che fa paura nel mondo contemporaneo è il fatto che quanto più le azioni divengono consapevoli, tanto più aggravano il caos complessivo. Per usare l'espressione calzante coniata da Anthony Giddens, la nostra è un'incertezza costruita su misura. L'incertezza non è una cosa cui poniamo rimedio, ma una cosa che creiamo, che creiamo dal nulla e in abbondanza, e che creiamo con i nostri sforzi per porvi rimedio.

Forse è stato sempre così, o forse è stato così per molto tempo. Ma se era così all'epoca dei nostri nonni, certamente loro non lo sapevano. Per citare la frase più volte usata da George Steiner la loro ignoranza era il loro privilegio. Grazie a quell'ignoranza, essi potevano credere che la confusione nella quale capitava loro di precipitare fosse solo temporanea; e credevano di sapere bene che cosa fare per dissiparla: credevano che acquisire un sapere più ampio e un maggior numero di abilità fosse il modo per ottenere quel risultato. Può darsi che quelle credenze fossero false e alla fine fuorvianti, ma grazie a esse nessun sentimento di disperazione, per quanto profondo, era insanabile: c'era sempre una ragionevole speranza che venisse fuori fosse alla portata dell'uomo, se non proprio un'impresa da nulla. E con quella speranza ben radicata nella mente di ognuno, lo sforzo per venirci fuori poteva essere compiuto con vigore sempre crescente, anche se

il traguardo non era in vista né si avvicinava.

Ovviamente, agli occhi di persone abituate a pensare in questo modo le crisi apparivano sì come un male, ma come un male transitorio e rimediabile: impedimenti temporanei, piaghe o spine non ancora eliminate da un corpo fondamentalmente sano; disfunzioni momentanee di un meccanismo essenzialmente preciso e in ordine. Le crisi del passato potevano essere liquidate come capitoli della lunga storia di ignoranza e stoltezza umana. Ma poiché la storia è la cronaca di un susseguirsi di vittorie della scienza sul pregiudizio e della ragione sulla superstizione, si poteva anche ipotizzare che quella storia di stupidità avrebbe avuto una fine, che in futuro ci sarebbero state sempre meno crisi, e che l'acquisizione di un sapere completo avrebbe certamente significato la scomparsa delle crisi.

Noi non beneficiamo più di tali rassicuranti e confortanti credenze, e paghiamo la perdita della giovanile ingenuità dei nostri avi con l'ansia: un genere d'ansia che loro - per quanto nemmeno troppo lontani - avevano provato raramente, o forse mai.

Pensiamo, per esempio, alla recente introduzione del termine "rischio" al posto di "pericolo", che per lungo tempo è bastato a designare le nostre paure e apprensioni. I "pericoli" differiscono dai "rischi" in quanto possono essere localizzati più o meno esattamente, il che consente di prendere provvedimenti per evitarli o quantomeno contrastarli. Ma, soprattutto, i pericoli vanno e vengono; sono accidentali ed estranei a quello che facciamo; sono d'ostacolo al perseguimento dei nostri obiettivi, in quanto provengono dall'esterno e non sono correlati a ciò che cerchiamo di ottenere. I rischi sono una cosa completamente diversa: sono caratteristiche costanti delle nostre stesse azioni; sono presenti in tutto ciò che facciamo e sorgono dalle cose che facciamo; forse possono essere ridotti, ma mai eliminati del tutto. Da una situazione "o-o" siamo passati a una condizione "e-e", oppure "sì, ma": una condizione di compensazione permanente, nella quale non si danno guadagni senza perdite, e nella quale dobbiamo scegliere non tra soluzioni buone e cattive, ma tra mali maggiori e minori. Soprattutto, possiamo cercare di calcolare il rischio implicato nelle nostre iniziative, ma solo in termini di probabilità, il che significa che non possiamo mai sapere con certezza quale sarà nei fatti il risultato delle nostre azioni e se le precauzioni che prendiamo non recheranno alla fine più danno che beneficio.

Ulrich Beck deve la sua fama meritata al termine *Risikogesellschaft*; ma quello che si ricava dalla sua descrizione incisiva e minuziosa è che la condizione umana si identifica con la condizione della *Risikoleben*: una vita in cui è probabile che nessun passo sia inequivocabilmente "un passo nella giusta direzione", per cui l'incertezza rispetto alla correttezza e all'appropriatezza delle nostre iniziative non si dissolverà mai, neppure in retrospettiva. Sono molti i detti popolari che si riferiscono a questo genere di vita, modi di dire come "brancolare al buio", "vivere di rimpianti", "fare a tira e molla". La saggezza popolare ha condannato questo genere di vita, ha compianto il destino dei suoi rappresentanti e ha sottinteso la necessità di evitarlo. Ha anche dato per scontato che una vita simile fosse una scelta sbagliata che poteva, e quindi avrebbe dovuto, essere evitata. Ma quello che si ricava dall'analisi di Beck è che la *Risikoleben* non è una scelta degli amanti del rischio o l'errore dei temerari, bensì il nostro destino comune: che ci piaccia o no, sia che apprezziamo i suoi piaceri e i suoi colpi di fortuna, sia che giudichiamo negativamente i suoi disagi e le sue trappole.

La sostituzione dell'idea di "pericolo" con quella di "rischio" rappresenta fedelmente (e permette di afferrare meglio) il mutamento decisivo intervenuto nel significato di "crisi". L'essere in crisi" non è più visto come un deplorabile rovescio di fortuna o un infortunio, ma come un attributo inamovibile della condizione umana. Viviamo costantemente in una situazione "incerta"; ci assumiamo dei rischi qualsiasi cosa facciamo; e se le nostre decisioni possono essere sotto certi aspetti migliori o peggiori, non saranno mai perfette, o migliori sotto tutti gli aspetti importanti.

Se riflettiamo bene, quello che si ricava da tutto ciò è che il concetto di "crisi" è divenuto quasi ridondante... Alla fine, la parola designa la condizione permanente delle cose, un attributo indispensabile di tutto ciò che consegue da essa. Normalmente, le espressioni che contengono la parola "crisi" sono perciò pleonastiche, come se dicessimo che "il burro è fatto con il latte" o che "l'acqua è liquida". Per esempio, le espressioni "crisi della cultura" o "crisi dell'arte" non distinguono una particolare forma di cultura da tutte le altre, o un momento speciale nella vita dell'arte rispetto al resto della sua storia. Sono in realtà proposizioni analitiche, che non svelano la natura della cultura o dell'arte; oppure, diremo meglio, sono modi ambigui di definirle.

Sia sia sempre stato così, e solo adesso ce ne rendiamo conto, o se il genere di cultura e di scenario artistico da cui oggi ricaviamo le nostre nozioni di cultura e arte in quanto tali sia veramente inedito e diverso da tutti quelli che l'hanno preceduto è una questione controversa. Tuttavia, a mio parere, invece di avviare un dibattito di cui conosciamo le insormontabili difficoltà, dovute all'interferenza inevitabile tra "la realtà delle cose" e le prospettive intellettuali che plasmano "le cose" in "realtà", sarebbe meglio che ci concentrassimo sulle conseguenze che la nostra nuova percezione della "crisi" potrebbe comportare per le nostre nozioni tradizionali di valore, cultura, arte e qualsiasi altra cosa ci appaia attraversare una crisi.

Vorrei soffermarmi innanzitutto sulla nozione di "crisi dei valori". In questo caso, l'idea di Habermas della percezione della crisi, in quanto derivata dalla teoria dell'ambito che si suppone in crisi o in quanto sua proiezione, può rivelarsi effettivamente utile.

La teoria, per così dire, è tanto un modo di vedere quanto un distogliere lo sguardo; essa mette a fuoco qualche aspetto della realtà rendendo indistinto il resto. La percezione di una "crisi dei valori" è un prodotto del concetto esplicitamente o implicitamente fondamentalista di etica. Secondo tale concetto, i criteri morali possono essere rispettati nella società soltanto a condizione che le persone siano sistematicamente messe in una situazione di "non-scelta": manipolando le condizioni in cui esercitano le loro azioni, così da rendere immorale la condotta non realistica o troppo costoso il meditarla, oppure indottrinandole fino a ottenere il rispetto assoluto per un solo codice morale e il rifiuto di tutti i precetti alternativi.

La percezione di una "crisi dei valori" è un prodotto di tale concetto fondamentalista dell'etica in due sensi.

Primo, induce a credere che l'abbondanza di valori concorrenti, scelti o suscettibili di essere scelti, rappresenti di per sé una situazione malsana, o addirittura abnorme, assurda o innaturale; tale abbondanza sarebbe di per sé il segno del fallimento subito dal "progetto moralizzatore", mentre, secondo lo spirito e la lettera di quel progetto, il suo fallimento comporta la fine dell'unica moralità esistente, e quindi della moralità in quanto tale. Dal punto di vista fondamentalista, la pluralità di valori - la diversità delle scelte - è di per sé un male; l'argomento spesso avanzato che sia un male perché comporta la probabilità di scelte sbagliate è solo una

razionalizzazione di quello che nella sua essenza è un sentimento istintivo; è solo l'espressione di un'adesione puramente formale allo spirito dominante del dibattito razionale.

Secondo, la promozione attiva della *moralità-mediante-la-legislazione-etica* non genera tanto la responsabilità morale, quanto l'obbedienza al più forte e la conformità alla regola; l'accento è posto esclusivamente sul cieco assoggettamento a qualsiasi cosa venga detto di fare, sull'adesione all'autorità, mentre la sostanza e la qualità del comando ricevono scarsa attenzione. Non importa che cosa si sia chiamati a fare; quello che conta è il potere, e la legittimità sorretta dal potere, dell'autorità che chiama a fare così. Contrariamente alle intenzioni e certamente alle speranze dei promotori del codice etico (l'unico codice etico), la coltivazione della moralità mediante la resa incondizionata alla regola, quale che sia la regola, produce proprio quel nichilismo morale che essi dichiarano di impedire. Nulla dipende dalla riflessione autonoma del soggetto morale: il legame tra codice e comportamento deve essere, idealmente, non mediato, per escludere la possibilità della devianza. Tutto dipende, invece, dal monopolio del potere che legifera, perché si ritiene di poter dare agli esseri umani una possibilità di comportarsi moralmente solo neutralizzando - e non incoraggiando - la loro propensione e capacità di giudicare e scegliere in autonomia (e quindi, in teoria, in modo imprevedibile). Nel momento in cui quel monopolio vacilla e le autorità si moltiplicano, gli individui sono messi di fronte alla necessità di compiere le proprie scelte in base alla propria capacità di giudizio morale, cioè in base a risorse che si ritiene non abbiano o che si sospetta usino erroneamente, e che perciò hanno avuto poche opportunità di svilupparsi.

Questo è ciò che si intende con "crisi dei valori" e non può sorprendere che desti allarme.

La "crisi dei valori" così intesa è vista come una grave minaccia alla moralità (in realtà, come il suo esatto contrario), soprattutto perché in una simile teoria della moralità, e nella sua applicazione pratica, l'idea della responsabilità autonoma del soggetto morale è assente, quando non è apertamente negata o screditata. Esplicitamente o indirettamente, una tale teoria definisce i soggetti morali in base alla loro conformità alla regola, e non alla scelta responsabile di una condotta di vita, mentre la pratica della formazione orientata all'osservanza delle norme etiche assicura che

il modo di vivere degli individui corrisponda a quella definizione.

Ma la natura della moralità può essere considerata in un'altra prospettiva, che mette al primo posto la responsabilità dell'attore autonomo. In questa prospettiva, l'abbondanza di valori concorrenti non appare come il segno di una "crisi", e se una crisi c'è, non fa certo presagire la morte della moralità; piuttosto, annuncia condizioni favorevoli a quegli individui che affrontano il dato di fatto della propria responsabilità inalienabile per le scelte morali. Una tale "crisi" non è il segno di una terra inospitale per gli io morali; al contrario, essa indica un'atmosfera propizia alla loro nascita e maturazione: una situazione che più di qualunque altra induce gli individui ad assumersi la responsabilità della propria responsabilità...

Se la molteplicità dei valori che richiedono un giudizio e una scelta è il segno di una "crisi dei valori", allora dobbiamo accettare che tale crisi sia una dimora naturale della moralità: soltanto in quella dimora la libertà, l'autonomia, la responsabilità e il giudizio - le più importanti tra le caratteristiche indispensabili dell'io morale - possono crescere e maturare. La molteplicità dei valori, da sola, non garantisce che gli io morali cresceranno e matureranno, ma senza quella molteplicità le probabilità che ciò avvenga sono poche. Quella che spesso chiamiamo "crisi dei valori" si rivela, a un esame approfondito, lo "stato normale" o la condizione morale degli esseri umani.

Ora ci soffermeremo brevemente sulla nozione di "crisi della cultura". Nel discorso pubblico, così come in molti commenti eruditi, questa nozione ha finito per esprimere l'allarme e l'ansia innescati da un'apparente mancanza di coesione normativa; dall'indecifrabilità o ambiguità dei precetti destinati a regolare o a facilitare la scelta delle forme, dei significati e dei modelli comportamentali preferiti; dall'apparente mancanza di accordo rispetto a ciò che è importante e degno di essere perseguito; dal fatto che i disparati segnali che arrivano all'individuo da quello spazio immaginato e misterioso chiamato "società" non equivalgono a una totalità coerente, non si combinano in un sistema; e dal fatto che per ogni norma promossa da certe autorità, si possono udire esortazioni diverse, spesso contraddittorie, provenienti da altre fonti non meno autorevoli. In altre parole, il concetto di "crisi della cultura" ha finito per riferirsi allo stato di ambiguità, ambivalenza, incoerenza non-chiarzza e indeterminatezza normative, nonché

alla percezione di questo stato come causa di disorientamento e, in un modo o nell'altro, come minaccia al benessere della società nel suo insieme e alla prosperità dei suoi membri.

Di nuovo, è difficile forse impossibile, decidere se ciò sia da imputare a un cambiamento drastico e recente nello stato del mondo o a una tardiva scoperta e presa di coscienza della natura delle cose, quale è stata per molto tempo, benché sempre ignorata o negata. Siamo stati abituati a concepire la "cultura" come sistema di norme reciprocamente coerenti e complementari, permeato dalla "sindrome da valore dominante" che, come il mitico etere, impregna, pervade e satura tutte le norme "specifiche" - pertinenti a una categoria o situazione - dell'intero sistema sociale. Una tale concezione presupponeva anche l'essenziale "funzionalità" della cultura' secondo quella concezione, la cultura serviva a mantenere l'adesione a un modello comportamentale, a gestire la tensione e, più in generale, al senso di se stessa, alla continuità e alla costante auto-riproduzione della società nella sua forma data. Nel codificare quella concezione vecchia di due secoli, Talcott Parsons si servì del concetto di cultura principalmente per spiegare perché le azioni volontarie, pur essendo volontarie e in apparenza scelte individualmente, ricadano comunque in modelli fissi e si mostrino ripetitive e regolari.

In breve, l'idea di cultura ha finito per essere associata a una serie di restrizioni, alla diminuzione di opzioni concepibili, alla limitazione della libertà di scelta. Con una simile idea in mente, qualunque caso di incoerenza tra norme culturali non poteva, che essere visto come una prova di "cattivo funzionamento", e spiegato come un fastidio temporaneo; il disordine era considerato temporaneo perché si credeva che la cultura, come la società che si supponeva servisse, possedesse una tendenza innata alla coerenza interna e all'auto-equilibrio. I casi di cattivo funzionamento potevano essere facilmente spiegati dal fenomeno del "ritardo culturale", l'inerzia di relitti ormai obsoleti di antichi scenari sociali, o dallo scontro di culture", l'interferenza di sistemi culturali coerenti, ma incompatibili tra loro.

Sia che una tale concezione dei fenomeni culturali fosse plausibile o no all'epoca in cui dominava la teoria sociale, appare insostenibile nella cornice della mentalità tardomoderna o postmoderna. Quando oggi parliamo di cultura, quello che ci viene in mente non è

l'immagine di una totalità coerente e coesa, a sé stante e autosufficiente, costituita di parti chiaramente articolate e strettamente collegate, ma l'immagine di un'ampia gamma di possibilità, in cui si possono realizzare, e in effetti si realizzano, combinazioni e variazioni innumerevoli e per nulla coordinate. Oppure, meglio ancora, per visualizzare la mutata percezione potremmo usare l'allegoria di Lotman dei due modi in cui può distribuirsi l'energia creativa.

L'energia creativa, la vis formandi di Castoriadis o il potere (auto-poiesis) di Luhmann, può scorrere come l'acqua sorgiva che discenda verso l'alveo fluviale, trasformandosi in una corrente impetuosa che - se non viene incanalata subito - travolge e trascina con sé qualunque cosa le sbarri il cammino, scavando, sgretolando e dissolvendo anche la più solida delle rocce. Ma può anche essere che si disperda nella vasta distesa di un campo minato, dove si sa con certezza che vi saranno delle esplosioni, ma non si sa dove e quando. L'immagine dell'alveo può essere accostata alle immagini moderne, ortodosse, della cultura; l'immagine del campo minato richiama evidentemente la concezione attuale della cultura.

In questa (nostra) concezione, la cultura è vista sostanzialmente come un processo di trasformazione continuo ed essenzialmente diffuso: un processo che rappresenta un ostacolo per ogni struttura, e in particolare per le strutture solide e vincolanti, che potrebbe invece aiutare a nascere e a sopravvivere. Poiché non si ritiene che la sfera della cultura sia ripartita in sistemi a sé stanti, internamente coerenti, è difficile interpretare l'ampia diffusione dell'ambivalenza culturale e di pressioni normative contrastanti come il prodotto dello "scontro tra culture" e più in generale come l'impatto di un corpo alieno, di un'influenza estranea. La mancanza di coerenza e di coordinamento, il carattere automatico del cambiamento, la dispersione delle innovazioni si combinano nel modo di vita della cultura, ed è inevitabile che ciò determini la diffusione dell'ambivalenza come prodotto secondario dell'attività stessa della cultura, e forse, involontariamente, addirittura come prodotto principale. La fecondità, la vivacità, l'esuberanza, la vita stessa della cultura dipendono da questa produzione.

Quel che più conta, è grazie a questo modo di vita, a questo perenne "funzionare male" (come direbbe l'antropologo ortodosso) che la cultura sostiene la causa della libertà umana, invece di servire, come si

supponeva facesse, gli ordini sociali che si autoriproducono con l'aiuto delle restrizioni imposte a quella libertà e che annullano la varietà e la spontaneità intrinseche dell'auto-creazione.

Come per la moralità, anche nel caso della cultura dobbiamo concludere che, per mantenerne il consueto significato di indeterminatezza e incertezza, il termine "crisi" non può essere usato come contrario di "normalità". Si possono trarre conclusioni analoghe da un'analisi più approfondita di altri tipi di "crisi". Queste conclusioni prospettano un compito teorico che, sotto certi aspetti decisivi, è l'esatto contrario dei compiti cui la teoria sociale si è tradizionalmente dedicata. In poche parole, non si tratta di spiegare la crisi, di scoprire quali fattori particolari siano responsabili della produzione di stati eccezionali in sistemi per il resto regolari e normativamente regolati. Al contrario, occorre costruire una teoria degli *esseri-umani-nel-mondo* che non assegni aprioristicamente all'incoerenza e alla mancanza di funzionalità il significato di eventi eccezionali, una teoria che incorpori nella propria descrizione dell'esistenza umana fenomeni inspiegabili in termini utilitaristici, e che perciò non hanno alcun bisogno di una speciale "teoria della crisi".

3.

In cerca di modelli

Si può parlare di democrazia liberale come una delle utopie moderne più potenti tra quelle che hanno elaborato il modello secondo il quale dovrebbe essere strutturata e organizzata una società buona, o quantomeno una società immune dai difetti più evidenti delle sue alternative. Si può anche parlare di democrazia liberale realmente esistente, che non raggiunge mai l'ideale utopico e presenta caratteristiche difficili da incorporare nel modello di società buona, o anche caratteristiche che rendono difficile tradurre in realtà quell'utopia.

Sia che si parli delle sue forme utopiche o realmente esistenti, la democrazia liberale può essere definita un coraggioso tentativo di realizzare l'impresa quanto mai ardua di stabilire un equilibrio; un tentativo che poche altre società, in tempi e luoghi diversi, hanno intrapreso e che nessuna è riuscita a portare a termine, e tanto meno a sfruttare ricavandone vantaggi certi e duraturi.

La democrazia liberale, sia nella versione utopica sia in quella concreta, rappresenta un tentativo di mantenere lo stato politico efficiente nel suo ruolo di guardiano della pace e di mediatore tra interessi di gruppo o individuali, garantendo nel contempo agli individui la libertà di organizzarsi in gruppi, di realizzare le proprie aspirazioni e di scegliere la forma di vita che desiderano perseguire. È noto che, quasi sempre nella storia e quasi ovunque nel pianeta, queste due aspirazioni si sono ostacolate a vicenda. Farle convivere non è un'impresa da poco, neppure nelle migliori condizioni. Sennonché le condizioni che la democrazia liberale si sforza di assicurare allo stato agli individui e ai gruppi che essi formano sono le migliori disponibili tra le migliori immaginabili.

L'obiettivo della democrazia liberale non è soltanto un genere di società che consenta allo stato di svolgere le proprie funzioni e un genere di stato che consenta alla società di occuparsi delle proprie faccende; è anche un genere di società capace di assicurarsi che lo stato svolga correttamente le proprie funzioni e un genere di stato capace di difendere la società dagli eccessi che possono derivare dal modo in cui essa si occupa delle proprie faccende. La democrazia liberale, in altre parole, vorrebbe quadrare il cerchio (quello che, tra

tutti i cerchi notoriamente impossibili da quadrare, meno si presta a questa operazione), dato che aspira non solo a preservare al tempo stesso la libertà di agire dello stato, degli individui e delle loro associazioni, ma anche a rendere la libertà di ognuno una condizione per la libertà degli altri.

Sulla "società civile" - per molti pensatori politici del nostro tempo il nome in codice del "grande compromesso" tra stato e società, che rappresenta il fulcro del progetto e della pratica liberal democratici - l'ultimo Gellner ha scritto: Può darsi che il prezzo della libertà sia stato un tempo la vigilanza continua; la Società Civile ha questo di grande, che anche i distratti, o le persone assorbite dai problemi personali o che per qualche altra ragione sono inadatte all'esercizio di una vigilanza continua e paralizzante possono pregustare il piacere della libertà. La Società Civile concede la libertà anche a chi non vigila. [01]

In altre parole, la società civile rende la libertà individuale sicura: sicura in quanto nella vita quotidiana non rappresenta più un problema, e tanto meno è postulata come tale, ma viene presa per acquisita. Con ogni probabilità, lo stato rispetterà quella libertà e si asterrà dall'intromettersi nelle scelte dei suoi cittadini, sia che questi lo tengano sotto stretta sorveglianza, sia che lo lascino agire indisturbato. Questa è una buona cosa; quello che affascina meno sono i due estremi che questo splendido isolamento reciproco della politica e della vita quotidiana, promosso dalla società civile, può incoraggiare e favorire.

Una conseguenza spiacevole della separazione potrebbe essere che i cittadini perdano interesse per lo stato politico o la politica dello stato, che non si aspettino né di essere dannati né di essere redenti per il loro disimpegno; e così, proprio come smettono di preoccuparsi del dente una volta passato il dolore, non vedano ragioni per riflettere sul significato del bene comune, e tanto meno per discuterne, preservarlo o perseguirlo attivamente. L'altra conseguenza potrebbe essere che lo stato tenda perciò ad assumere che, se si astiene dall'interferire nella libertà, il bene comune venga svuotato del suo contenuto e lo stato non debba nulla ai suoi cittadini, né porti la responsabilità del danno arrecato a tutti loro dal modo egoistico, miope o inopportuno in cui alcuni esercitano le proprie libertà. La società civile, in altre parole, ha sì una sua grandezza, ma anche propensioni meno affascinanti. Separare l'una dalle altre è molto più difficile di quanto

lo sia separare stato e società.

L'indifferenza e l'apatia politica dei cittadini e il recedere dello stato dal proprio obbligo di favorire il bene comune sono figli antipatici, ma legittimi, della società civile.

Questo non è un discorso futile su ciò che potrebbe accadere se... Le due spiacevoli tendenze si manifestano ovunque abbastanza chiaramente da suscitare l'interesse dei filosofi politici, ma, cosa ancora più importante, abbastanza chiaramente da minare la fiducia riposta nello stato e da provocare un'ansia diffusa per le lacerazioni sempre più profonde che si producono nel tessuto sociale.

Sette intellettuali francesi, tra cui Régis Debray, Max Gallo e Mona Ozouf, hanno colto (si veda la dichiarazione congiunta pubblicata con il titolo caustico di *Républicains, refusons la nation à deux étages*, su "Le Monde" del 20 ottobre 1998) alcuni pericolosi segnali di una deformazione progressiva della democrazia liberale "realmente esistente", dovuta alla crescente insicurezza in cui si dibatte una parte ampia e sempre in aumento di cittadini.

Se la repubblica, che un tempo ha stipulato con il suo popolo un patto basato sulla pace e la sicurezza, si mostra incapace di garantirle, e peggio ancora dà l'impressione che tutte le iniziative dirette a stabilire un ordine pubblico siano intrinsecamente reazionarie, allora è difficile respingere la tentazione di passare all'autodifesa.

Quando lo stato riconosce la priorità e la superiorità delle leggi del mercato sulle leggi della polis, il cittadino viene trasformato in consumatore, e il consumatore "esige sempre più protezione e accetta sempre meno la necessità di partecipare" all'amministrazione dello stato. Il risultato complessivo è l'attuale "fluida situazione di anomia generalizzata, nonché il rifiuto delle regole" in tutte le loro versioni. Tra l'ideale della democrazia liberale e la sua versione realmente esistente la distanza aumenta sempre più, invece di diminuire. Abbiamo un lungo cammino da fare prima di poter sperare di vivere in una società in cui "gli individui riconoscano la propria autonomia e al tempo stesso i vincoli di solidarietà che li uniscono". Nelle condizioni attuali, tali per cui lo stato può rifiutare la responsabilità della sicurezza di tutti e di ognuno, "le leggi dei forti trionfano a spese dei deboli"; la versione realmente esistente di democrazia liberale

sembra prepararsi a generare una "società a due marce, una nazione a doppio regime".

Certi segnali rivelano come sia in atto quella che possiamo senz'altro chiamare seconda riforma, questa volta laica.

La seconda riforma e l'emergere dell'uomo modulare

La prima riforma, religiosa, spezzò e fece a pezzi la gabbia d'acciaio comune per permettere alla comunità dei credenti di scegliere e costruirsi da sé le proprie gabbie. Privatizzando la tensione verso la salvezza spirituale, essa trasformò ciascun individuo in un sacerdote, liberando tutti dalla morsa del sacerdozio istituzionalizzato. Nell'epoca moderna, la salvezza è stato il primo bene pubblico a essere privatizzato, mentre il pentimento e la redenzione sono state le prime attività (ritualizzate, sincronizzate e coordinate) a essere deregolate.

Dopo quei primi atti di privatizzazione e deregolamentazione toccò al singolo credente cercare la via per la salvezza.

La riforma attuale, laica, distrugge quello che la prima riforma non era riuscita a fare a pezzi, o che le era sfuggito: i modelli sovra-individuali e le sanzioni delle scelte individuali; oppure, per dirla diversamente, la visione che controlla la "via per la salvezza" preferita, per non dire l'unica, qualunque forma il sogno eterno della redenzione possa assumere nell'epoca della vita centrata su se stessa piuttosto che sul proprio impatto sull'eternità. La stella polare della prima riforma era la libertà individuale di imboccare e percorrere la via che conduceva alla beatitudine eterna mediante l'operato di tutta la vita; lo slogan della seconda riforma è "diritti umani", cioè il diritto di ogni individuo di usare la propria libertà di scelta per decidere come dovrebbe essere la beatitudine che vuole, e il diritto di seguire o inventarsi il percorso che può (o forse no, dipende dal caso) condurlo alla meta. Quello che sta facendo la seconda riforma è completare l'opera iniziata dalla prima, rimasta incompiuta, rendendo così rilevante il potenziale nascosto della sua precedente versione. Quel potenziale nascosto è l'emergere e il prevalere di quello che Ernest Gellner ha chiamato "l'uomo modulare".

Per descrivere questo nuovo tipo di essere umano,

Gellner si è servito di una metafora tratta dall'industria dell'arredamento: la differenza tra il vecchio e il nuovo tipo di esseri umani, afferma, è come la differenza tra un armadio completo, fatto di un solo pezzo, e un armadio componibile. Gli armadi e gli altri pezzi d'arredamento vecchio stile ricevevano la loro forma definitiva sin dall'inizio, erano fabbricati una volta per tutte, il che impediva di modificarne ulteriormente le dimensioni, la forma o lo stile. Che fossero il prodotto di progetti raffinati o grossolani, di una lavorazione accurata o sciatta, il modello sarebbe rimasto comunque quello. Se le qualità estetiche e funzionali apprezzate dai passati acquirenti non bastavano a soddisfare le esigenze di chi ora li usava, non c'era che una scelta da fare: sostituire l'armadio con uno più grande o più adatto al gusto del tempo. Per i mobili modulari è diverso: si possono acquistare a pezzi, ai quali è possibile aggiungerne altri in seguito. Si può anche andare avanti all'infinito, spostando i vari elementi in modo da ottenere composizioni sempre diverse, adeguate alle mutate esigenze e ai propri desideri. Fatta eccezione per le dimensioni della stanza, non c'è alcun limite alle aggiunte e agli spostamenti. Ma ciò significa che l'attività di aggiungere e spostare non ha mai veramente fine: non c'è un momento in cui si possa dire con certezza che il mobile modulare ha raggiunto il suo stato definitivo.

Quasi lo stesso potrebbe dirsi dell'"uomo modulare", il prodotto più importante della società moderna. Proprio come il mobile modulare non ha una forma "giusta" prestabilita, ma una serie infinita di possibili forme, così l'uomo modulare non ha un profilo e un posto predeterminati. Non è L'uomo senza qualità di Robet Musil; piuttosto, è un uomo con troppe qualità e troppi aspetti, cosicché molti possono essere mantenuti soltanto per un po', pronti da esibire o dissimulare secondo il bisogno. L'uomo modulare è una creatura dotata di qualità mutevoli, monouso e scambiabili: una creatura che ricorda l'"uomo proteiforme", l'ideale celebrato dai filosofi del Rinascimento. In breve, l'uomo modulare è, soprattutto, un uomo senza essenza. Tuttavia, diversamente dai mobili modulari, l'uomo modulare si assembla e si smonta da sé. È sì un uomo modulare, ma anche un uomo che si modella da sé. Se un armadio modulare è fabbricato per essere una serie di possibilità tra cui scegliere, l'uomo modulare esiste come serie di compiti da eseguire.

Questo fatto, come sottolinea Gellner è di grande

rilevanza per la natura della società liberal democratica o civile.

L'uomo modulare può trovare una collocazione adeguata in associazioni e istituzioni efficaci, e non necessariamente totali, a carattere coatto, tali da comportare un rito di adesione e rese stabili dal legame con un'intera serie di relazioni interne, tutte collegate l'una all'altra e quindi immobili. L'uomo modulare può trovare posto in un'associazione che operi per il conseguimento di un fine specifico, un'associazione ad hoc, limitata, senza doversi impegnare con un rito di sangue. Può lasciare un'associazione quando ne disapprova le decisioni, senza rischiare l'accusa di alto tradimento. [...]

Le associazioni dell'uomo modulare possono essere efficaci senza essere rigide. [02]

Dunque, i legami che gli uomini (e le donne) modulari stabiliscono con altri uomini (e donne) modulari non sono rigidi e sono ad hoc. Questo produce effetti notevoli: rende possibile una società che è al tempo stesso "bene integrata" - e tenuta insieme mediante una serie di cuciture eseguite in tutte le direzioni - e non ancora costretta ad assumere una forma rigida, un carattere uniforme e una struttura omogenea da una tirannia coercitiva, da una diffusa sorveglianza tribale o dalla manomorta del rito di auto-riproduzione. Parallelo all'avvento degli uomini e delle donne modulari è l'emergere di quella che Manuel Castells chiama "società reticolare" e che io preferisco chiamare "società multirete": un genere di società che non è né segmentata, come quelle premoderne, né divisa in classi, come quella moderna, e che, diversamente dalle società premoderne e moderna, può convivere con la propria irrisolutezza, la propria ambivalenza e le proprie contraddizioni. Può assorbirle, riciclarle e persino trasformarle in risorse per l'azione.

L'emergere degli uomini e delle donne modulari risolve definitivamente la questione, vecchia di secoli, della tentazione dei governanti e della tendenza dei filosofi a imporre una serie fissa di comandamenti e norme come unico modo per impedire che l'"uomo naturale" faccia danni, e dunque come unico modo per tenere insieme la società. Gli uomini e le donne modulari possono fare benissimo a meno di un simile codice fisso di regole, e tuttavia vogliono evitare l'incubo hobbesiano di una vita che può essere solo spiacevole, disumana e breve. Una volta che uomini e donne siano divenuti modulari, la tirannia dei poteri

coercitivi e la muta pressione del rito sono superflui. Inoltre, se anche un regime tirannico cercasse di imporsi, non troverebbe "individui totali" cui ancorare un "potere totale". Nella società multirete degli uomini e delle donne modulari, le attività dell'integrazione e del controllo sono state deregolate e privatizzate.

Ma, come sempre succede, qualcosa si guadagna e qualcosa si perde... I legami non rigidi e ad hoc caratteristici delle società multirete e dei loro membri modulari presentano anche aspetti meno affascinanti. In particolare, sono permeati d'incertezza e di rischio. La vita che dipende soltanto da tali legami è perlopiù, ma forse interamente, un susseguirsi di crocevia. Qualunque percorso si scelga comporta dei rischi: il rischio che la strada finisca in un pantano o quello che conduca a luoghi meno allettanti di altri, cui qualche altra strada non vista o abbandonata avrebbe potuto portare. Comunque sia, non si può fare a meno di temere che non si arriverà mai a un giudizio inequivocabile sugli svantaggi o i vantaggi del percorso scelto e seguito, per cui la sofferenza dell'esitazione e il sospetto di fare o di aver fatto una mossa sbagliata precederà e seguirà ogni passo, ora e sempre. Si è anche inclini a pensare che, se mai dei giudizi verranno espressi, saranno molti e diversi, forse anche in contraddizione. Essere lasciati alle proprie scelte è liberatorio e gratificante. È al tempo stesso angosciante e spesso doloroso. Per citare ancora una volta Gellner, il prezzo della "modularizzazione" è "una sorta di frammentazione che priva ciascuna attività del sostegno delle altre, rendendola fredda e valutabile soltanto in base al proprio fine dichiarato, piuttosto che parte di una cultura totale" calda e integrata. Tale "alienazione" e tale "disincanto" sono un prezzo che alcuni considerano troppo alto". [03] Di questi tempi, invece che di "alienazione" sarebbe meglio parlare di "sradicamento" o di "estraneità". Infatti, l'"alienazione" presuppone un mondo totale e una persona totale che potrebbero essersi estraniati l'uno dall'altra, ma né la società multirete offre molte opportunità di esperirla come totalità, né i suoi membri "modularizzati" hanno molte occasioni di sviluppare l'autoconsapevolezza propria delle persone totali. Per i membri "modularizzati" della società "multirete" l'"appartenenza" diviene un problema importante; essa costituisce la loro preoccupazione quotidiana, anche se (o piuttosto perché) raramente trovano una soluzione soddisfacente, e difficilmente trovano una soluzione che possa essere

ragionevolmente considerata duratura, per non dire definitiva. Nelle famose parole di Niklas Luhmann, noi tutti siamo, ovunque e sempre, "parzialmente dislocati". Non apparteniamo mai "pienamente" ad alcuno dei gruppi nei quali siamo inseriti: certe parti delle nostre persone modulari "sporgono" e non possono essere assorbite né accolte da alcun gruppo, ma si connettono e interagiscono con altri moduli. Ogni atto di auto-attribuzione è perciò soggetto a pressioni contraddittorie: centripete e centrifughe.

Tutte le forme di associazione sono in effetti vulnerabili e fragili, mentre i moduli restano scarsamente integrati. In nessun gruppo ci sentiamo "pienamente a casa"; ogni volta che si sta in gruppo, qualunque sia il motivo, è come passare una notte in albergo o una serata al ristorante, e non come sedere a tavola con la famiglia, a casa propria. Ma nemmeno questa allegoria, per quanto inquietante, può rendere davvero esplicito il significato di quella che viene avvertita come un'assenza, perché le uniche case che molti uomini e donne postmoderni conoscono sono sempre più simili ad alberghi: luoghi di soggiorno temporaneo, un soggiorno che nessuno si aspetta durerà per sempre.

La condizione della "modularità" è perciò una condizione di *Unsicherheit*: la somma rovinosa dell'incertezza, dell'insicurezza esistenziale e dell'assenza di sicurezza personale. La sensazione di *Unsicherheit* tende a essere proiettata, giustamente, sul mondo esterno, con i suoi molteplici crocevia e le sue reti non coordinate, le sue strade mal segnalate e i cartelli indicatori inaffidabili. Ma è proprio la modularità - l'assenza di bulloni, grappe e giunti che fissino i moduli in una forma permanente - a costituire una fonte continua di tensione. L'insieme delle tensioni tende a tradursi in una forte aspirazione alla semplificazione: a legami semplici, chiari, diretti, tra desideri e opportunità, tra le azioni e le loro conseguenze, alla *Eindeutigkeit* del mondo e dell'io e alla loro unione perfetta.

Tale aspirazione è racchiusa nell'idea di "appartenenza": un'idea, a dire il vero, che rifiuta di fissarsi stabilmente; un'idea destinata a rimanere diffusa e non specificata, perché la vita quotidiana non è in grado di procurarle una dimora sicura e nemmeno di rivelarne il modello tangibile.

La perfetta incarnazione dell'idea di appartenenza è la tribù: la forma di associazione prevalente nella storia umana.

In effetti, l'appartenenza, nella tribù, è totale e onnicomprensiva: rende tutte le sue alternative invisibili e perciò inesistenti, invece di limitarsi a denigrarle e a respingerle. La modalità tribale dell'appartenenza fornisce quella che può essere solo chiamata completa mappa mundi, la totalità costituita dalla conoscenza del mondo e del proprio posto in esso. Si nasce membri della tribù e si muore nella stessa posizione, dopo aver cambiato una serie di identità rigidamente definite e non negoziabili in una successione rigidamente definita e non negoziabile. Ai membri della tribù non è richiesto altro se non di conformarsi a quella successione e di agire nel rispetto della prescrizione associata a ciascuna delle successive identità.

Che cosa ciò comporti può essere appreso semplicemente osservando gli altri membri e non richiede alcuna istruzione particolare. Le cose nella vita potranno andare bene o male, ma non saranno mai ambigue e fonte di confusione, per la semplice ragione che la *Lebenswelt* non comprende la possibilità di una vita fuori della tribù, e quindi è libera dalla necessità di compiere scelte esistenziali.

La modernità preannuncia la fine delle totalità complete come le tribù, e quindi anche di una *Lebenswelt* coerente come quella dei membri delle tribù. Le totalità sociali moderne mancano della coesione della tribù perché sono il risultato della combinazione di due - e in quanto tali endemicamente incomplete - totalità: la "repubblica" e la "nazione". Ciascuna tende a inglobare o ad assoggettare l'altra, ma l'altra è utile alla prima soltanto nella misura in cui mantiene i propri tratti distintivi. Di norma, perciò, questa tendenza non è irreversibile. Nei rari casi in cui è stata tentata la fusione delle due totalità, come nella Russia comunista o nella Germania nazista, il progetto si è rivelato fallimentare o autodistruttivo. In termini storici, i due ibridi più noti hanno avuto vita breve, e probabilmente erano già morti o destinati alla morte fin dalla loro nascita. A prescindere dagli esperimenti fascista e comunista, le società moderne sono quasi sempre i prodotti della difficile coesistenza di due diversi assetti, guidati da due serie distinte di principi.

I rapporti tra assetti si basano perlopiù sul compromesso, ma la loro coabitazione è accompagnata dal conflitto, che può essere aperto o latente; la possibilità di uno scontro non può essere eliminata una volta per tutte, e nemmeno estromessa da quella complessa struttura che chiamiamo società moderna. Spesso, dopo un lungo periodo di coesistenza pacifica, essa diviene una volta di più, per una ragione o per l'altra, una realtà: è quello che succede oggi, per esempio, in Europa, dove le repubbliche palesemente in espansione si affrettano a entrare nell'Unione Europea, mentre le nazioni palesemente arretrate perdono terreno e fanno di tutto per trattenere le repubbliche in fuga.

Esiste, in breve, un rapporto di Habliebe tra repubblica e nazione. Esse hanno bisogno l'una dell'altra, ma faticano a coabitare in pace e ancora di più a negoziare e livellare le loro differenze. Si attraggono e si respingono al tempo stesso, con risultati simili a quelli ottenuti nel famoso esperimento di Miller e Dollard con i ratti, che si comportano in modo incoerente tutte le volte che sono divisi tra l'attrazione e la repulsione verso qualcosa.

A parte il fatto che operano sullo stesso terreno e aspirano a essere la principale forza di coesione tra i membri della stessa popolazione, repubblica e nazione differiscono l'una dall'altra praticamente sotto ogni altro aspetto. Ciascuna, dovendo subire la compagnia dell'altra, deve anche far mostra di possedere mezzi diversi da quelli che costituiscono le risorse reali della tribù, vivendo come fosse immersa in un lusso inaccessibile a entrambe: il lusso di essere l'unica in campo.

Essendo l'unico scenario in cui la sola alternativa alla vita è la morte solitaria, la tribù poteva fare a meno dell'ideologia, dell'indottrinamento e della propaganda: tutte cose senza cui la nazione non può vivere. Mentre le tribù non avevano bisogno del "tribalismo", la nazione ha bisogno del "nazionalismo", quel credo singolare, per non dire incongruo, il quale proclama contemporaneamente che l'essenza precede l'esperienza e l'esperienza precede l'essenza; cioè, che l'appartenenza alla nazione è, e al tempo stesso non è, una questione di scelta. La nazione del nazionalismo è stata offerta prima che i suoi membri potessero fare qualsiasi scelta, ma è anche un valore che i suoi membri devono rispettare, coltivare, celebrare e rendere attraente con le proprie scelte quotidiane. La tribù era una realtà,

non un valore; se la nazione del credo nazionalistico vuole essere una realtà, deve diventare un valore.

L'appartenenza alla nazione esige uno sforzo quotidiano.

Come ha detto Ernest Renan, la nazione è un plebiscito quotidiano: è la totalità che deve essere quotidianamente rinnovata mediante una dimostrazione pubblica di fedeltà. La soavità dell'appartenenza offerta dalla nazione non è gratuita: bisogna guadagnarsela. L'appartenenza offerta è soave perché, nel caso della nazione, ha una possibilità di essere sicura; ma questa sicurezza è una conquista, e non un esito scontato. Richiede che si resti nei ranghi, e necessita di un'azione concertata.

Se bastasse solo questo, nulla distinguerebbe la nazione dalla moltitudine di altre associazioni o unioni volontarie e non si capirebbe perché la lealtà alla nazione dovrebbe avere la precedenza su tutte le altre lealtà; e nemmeno perché dovrebbe rappresentare un impegno diverso da tutti gli altri, assunto "senza porsi domande", per devozione cieca "al mio paese, che abbia torto o ragione". Per rivendicare, diversamente dalle altre associazioni, la sola e suprema lealtà - la lealtà che soppianta tutte le altre -, la nazione deve esplicitamente postulare di essere quello che la tribù era senza bisogno di dirlo, forse anche senza saperlo: la materia del sangue e del suolo, ma più ancora (dopo tutto viviamo in tempi consapevoli della propria contingenza) la materia della storia condivisa.

Ormai dire che la narrazione storica è selettiva significa dire una banalità. Ma quello che è meno evidente, e che spesso viene deliberatamente occultato o recisamente negato, è che a "fare" la storia è la stessa narrazione. Come in luoghi e modi diversi hanno affermato Hannah Arendt e Paul Ricoeur [04] è la narrazione storica che separa gli "eventi" dal flusso della vita e poi rimodella gli eventi sconnessi - "noumenici" e contingenti - in una serie dotata di significato, pronta per essere assimilata e memorizzata mediante l'interpretazione. Arendt paragonava l'opera dello storico, che trasforma la materia prima data dei "semplici avvenimenti" in una storia che può essere raccontata, compresa e accettata, all'opera del poeta, che trasfigura il "dolore in lamentazione" e il "giubilo in lode". Il nazionalismo è questa operazione di selezione e trasfigurazione compiuta collettivamente sul passato. In un altro celebre passo, Ernest Renan descrive la nazione come un accordo per ricordare certe cose del

passato e dimenticarne altre. (Io direi, più drasticamente: il nazionalismo prescrive che tutte le cose che non si è concordato di ricordare debbano essere dimenticate.)

Raramente l'idea repubblicana si abbassa a questionare con i suoi soci/rivali nazionalisti sulle cose che devono essere conservate nella memoria e quelle che devono essere gettate nella pattumiera dell'oblio. Essa fa qualcosa di più che mettere in dubbio la validità della scelta: nega il merito, l'autorità e la necessità della memoria storica, nello stesso modo in cui tende a sminuire il valore del passato stesso. L'idea repubblicana, nella sua forma pura (che ha trovato la sua espressione più vivida nei giorni più esaltanti della Rivoluzione francese), concerne esattamente la detronizzazione della storia passata (si pensi a Marx, l'eredità spirituale della Rivoluzione francese che liquidò il passato come "preistoria" e annunciò che la storia doveva ancora cominciare), e concerne altresì il "nuovo inizio". Nella conferenza [05] tenuta in occasione dell'assegnazione del Premio Marc Bloch, Mona Ozouf ha dichiarato che almeno al tempo della Rivoluzione i repubblicani pensavano di poter avviare una ponderata ricostruzione della totalità del sociale e dell'ordine politico, e credevano che nulla che appartenesse al passato potesse servire a quella ricostruzione. "La storia non offre né un precedente né un aiuto, e la durevolezza non ha nulla da dire sul valore."

Il nazionalismo ha proclamato la nazione, l'eredità vivente di una storia lunga e tortuosa, un bene in sé; e non un bene tra tanti, ma il bene supremo, che ridimensiona e subordina tutti gli altri beni. I repubblicani rivoluzionari, d'altra parte, hanno postulato la repubblica come fabbrica del bene comune, e come sola fabbrica capace di produrlo. La società buona dei repubblicani era completamente situata nel futuro, non era ancora stata raggiunta, ed era impensabile arrivarci per vie diverse da quelle tracciate dalla repubblica. Detto questo, l'idea di repubblica restò subito invischiata in una profonda contraddizione, che l'avrebbe tormentata per gran parte della storia moderna.

L'idea di un "nuovo inizio" (in realtà, non un unico inizio, ma una serie infinita di nuovi inizi) e il secco rifiuto di rimanere ancorata all'eredità della storia soltanto in considerazione della sua longevità fecero della capacità umana di criticare, ragionare e giudicare la sola risorsa cui la repubblica potesse attingere per

produrre il bene comune. Ciò trasformò la triade delle libertà - di parola, di espressione e di associazione - nella conditio sine qua non della vita repubblicana. D'altro canto, il bene comune fu messo in cima alla lista dei valori repubblicani; la felicità universale fu proclamata scopo supremo della repubblica. Tutti dovevano essere liberi di perseguire la felicità e di negoziare i modi per rendere quella felicità universale; ma la causa della felicità universale e la causa delle libertà individuali erano destinate a scontrarsi e una delle due sarebbe stata perduta. Sarebbero sorte domande quali: "Che cosa è meglio: permettere alle persone di leggere libri cattivi o lasciarle nell'ignoranza?", per le quali non si sarebbero trovate risposte chiare. La vita della repubblica sarebbe stata un equilibrio precario tra due serie di principi che avrebbero dovuto cooperare ma che si rivelarono decisamente inclini a scontrarsi, e avrebbe oscillato per sempre tra estremi ugualmente assurdi o totalmente disastrosi.

Il conflitto interno al modello della repubblica è sempre vivo, e il pericolo di trovare un compromesso sbagliato o di concedere troppo spazio a un solo principio e toglierne troppo all'altro è sempre in agguato. Ma i due principi sono come due gambe: la repubblica non camminerebbe eretta senza uno dei due. Soltanto insieme essi fanno della repubblica quella che è: un'istituzione che concepisce la libertà dei suoi cittadini non come libertà negativa dalle restrizioni ma come facoltà di agire, come libertà di partecipare; un'istituzione che tenta, sempre senza successo ma con zelo e vigore immutati, di trovare un equilibrio tra la libertà dell'individuo dall'interferenza e il diritto del cittadino di interferire. Questo diritto dei cittadini di interferire, di partecipare alla formulazione delle leggi che delineano l'ordine cui tutti devono assoggettarsi è la risposta repubblicana al sangue, al suolo e all'eredità storica della nazione; è la malta specificamente repubblicana che cementa gli individui in comunità, la comunità repubblicana.

Cornelius Castoriadis ha definito questo tipo di comunità "società autonoma", e l'ha descritta nel modo seguente: Che cos'è l'identità collettiva, il "noi" di una società autonoma?

Noi siamo gli artefici delle nostre leggi, siamo una collettività autonoma formata da individui autonomi. E siamo in grado di guardare dentro di noi, di riconoscerci per quello che siamo e di rimetterci in

Democrazia liberale e repubblica

La ricerca del bene comune, di per sé, non fornisce garanzie che i cittadini (o meglio, in questo caso, gli aspiranti cittadini) saranno effettivamente in grado di "guardare dentro di sé" e di "mettersi in discussione", di valutare criticamente e sottoporre a giudizio le leggi che li governano. Ma senza tale ricerca, sollecitare gli aspiranti cittadini a farlo non servirebbe a niente. È qui che repubblicanesimo e liberalismo divergono: mentre il liberalismo è intenzionato a scendere dal treno repubblicano alla stazione nota come *laissez-faire* - *vivi e lascia vivere* - il treno della repubblica prosegue, puntando a rimodellare la libertà degli individui in una comunità capace di "auto-monitorarsi", e mettendo così la libertà individuale al servizio della ricerca collettiva del bene comune. Avendo rifiutato di percorrere quel successivo tratto di strada, al liberalismo non resta che un aggregato di individui liberi ma isolati, liberi di agire ma senza voce in capitolo nell'ambito in cui agiscono, senza una vaga idea dell'uso che potrebbe essere fatto della loro libertà di agire, e soprattutto per nulla interessati ad assicurarsi che anche gli altri siano liberi di agire e a parlare con loro dei modi in cui viene usata la libertà di ognuno. In un simile aggregato di individui isolati, completamente liberi ma del tutto impotenti e indifferenti, affiora immediatamente una serie di contraddizioni tra libertà e uguaglianza, tra individuo e società, tra benessere pubblico e privato: il genere di contraddizioni che il liberalismo è notoriamente incapace di risolvere, ma anche il genere di contraddizioni che solo il liberalismo, nella misura in cui è restio a far propri i principi repubblicani produce.

È questo il motivo, osserva Castoriadis, per cui "la nazione spunta come un coniglio dal cappello" delle "teorie e delle filosofie politiche" contemporanee; e ciò in quanto, vorrei aggiungere, la maggior parte di queste teorie e filosofie rimane incantata dal genere di liberalismo che è disposto a chiudere gli occhi davanti all'atomizzazione prodotta da una libertà personale non completata dall'impegno dei cittadini a ricercare il bene comune e dalla loro capacità di agire in conformità con quell'impegno. Il nazionalismo alimentato e stimolato,

senché senza intenzione, dalla pratica liberale si presenta come un possibile rimedio alle carenze stesse del liberalismo.

Per tenerlo sotto controllo, la società liberale avrebbe dovuto accogliere il principio dell'etica e della giustizia come bene comune, e non come faccenda privata; in altre parole, avrebbe dovuto elevarsi al livello della repubblica.

Da solo, il liberalismo non risolve perciò il conflitto tra nazione e repubblica, e tanto meno decide la controversia in favore della repubblica. Nella democrazia liberale c'è posto per entrambe; si potrebbe quasi definire lo scenario liberal democratico come l'arena in cui nazionalismo e idea repubblicana competono senza sosta. In questo loro competere, sono sempre testa a testa, dato che offrono soluzioni radicalmente diverse allo stesso problema: conciliare libertà individuale e sicurezza collettiva, un problema endemico della società moderna.

Come abbiamo visto, la soluzione proposta dal nazionalismo è: "Il mio paese, che abbia torto o ragione". La soluzione proposta dall'idea repubblicana, se espressa con la stessa essenziale brevità, sarebbe qualcosa come: "Poiché questo è il mio paese, devo essere certo che voglia agire correttamente e che faccia di tutto per evitare il contrario", oppure qualcosa di ancora più impegnativo, come: "È il mio paese finché agisce correttamente, ma non lo è se rifiuta di rimediare al male compiuto".

Il nazionalismo esige la firma di un assegno in bianco e la cancellazione dei trascorsi penali dal casellario giudiziale. La principale virtù che pretende dai suoi seguaci, i patrioti, è la lealtà; mentre la caratteristica indicata come peggiore difetto - in realtà, come peccato mortale meritevole della più severa delle punizioni - è la condotta sleale o non sufficientemente leale, in tutte le sue manifestazioni: dall'aperto dissenso allo scarso entusiasmo. La sola attività che i membri della nazione non sono autorizzati a svolgere in alcun caso è indagare la ratio della pretesa che siano leali e lo status morale della richiesta di obbedienza cieca ai valori e alle norme. Per parafrasare il celebre motto di Hegel, potremmo dire che il nazionalismo definisce la libertà "conoscere il proprio dovere".

L'idea repubblicana, al contrario, pone l'indagine critica al cuore dell'appartenenza comunitaria: i cittadini appartengono alla repubblica in virtù della

preoccupazione attiva per i valori promossi o trascurati dalla loro comunità politica. La dichiarazione di fedeltà del cittadino potrebbe essere espressa nelle seguenti parole di Castoriadis: "Ho un interesse concreto (e anche egoistico) a vivere in una società che è più vicina a quella del Simposio che a quella del Padrino o di Dallas". [07] Mentre l'appartenenza alla nazione è incondizionata e renderla condizionata costituisce un atto di tradimento, la repubblica è giudicata e valutata in base al grado di libertà che offre e assicura ai suoi cittadini nello stabilire le condizioni dell'appartenenza. Il "plebiscito quotidiano" di Renan può cogliere o meno la realtà della nazione, e più di una volta è stato criticato come tale dai predicatori nazionalisti; ma indubbiamente esso riflette sia la realtà della repubblica, sia la sostanza dell'idea repubblicana.

Un bivio

Nella storia dello stato moderno, il "bacino di utenza" della nazione e quello della repubblica hanno sempre mostrato la tendenza a sovrapporsi. Questo fatto ha costituito una fonte continua di potenziale conflitto, ma ha anche offerto un'opportunità di correzione reciproca, di protezione reciproca dei partner/concorrenti dalle tremende conseguenze dell'estremismo, e di attenuazione o compensazione degli effetti negativi che ciascuno dei partner poteva avere sulle condizioni di vita degli individui. La repubblica offre una via di fuga nella libertà quando l'abbraccio amorevole, ma insidioso e prepotente, della nazione diviene troppo stretto per essere di conforto. La nazione offre una via di fuga dalla libertà: offre il calore dell'appartenenza e la confortevolezza di una situazione in cui non è necessario scegliere quando lo spazio pubblico è troppo freddo e impersonale per infondere sicurezza e la responsabilità che la vita repubblicana esige sembra troppo pesante da portare.

Oggi tutto questo, sta cambiando. La repubblica, per così dire, sta "emigrando" dallo stato-nazione che negli ultimi secoli ha condiviso con la nazione. Non che gli stati contemporanei tendano a diventare meno democratici, e quindi meno conformi agli elementi essenziali del modello repubblicano; ma la democrazia, così come viene esercitata all'interno dello stato, per quanto le sue procedure siano rispettate, sta diventando sempre più inefficace e impotente per ciò che riguarda

la difesa e la messa a punto delle garanzie fondamentali per la vita dei cittadini. Poiché hanno perduto gran parte della loro passata sovranità e non sono più in grado di pareggiare i bilanci con le sole proprie forze o di conferire autorità al tipo di ordine sociale che hanno scelto gli stati contemporanei non riescono a soddisfare l'altra condizione di una repubblica vitale: la capacità dei cittadini di negoziare e decidere congiuntamente "il bene pubblico", e quindi di forgiare una società che sarebbero pronti a riconoscere come propria e alla quale sarebbero felici di giurare fedeltà.

Poiché nello stato-nazione la repubblica sta perdendo rapidamente gran parte della sua capacità di definire e promuovere efficacemente il bene pubblico, il territorio dello stato-nazione si sta trasformando sempre più nel possedimento privato della nazione. Alla repubblica resta poco potere per garantire la sicurezza della nazione sul lungo periodo, e quindi per curare o attenuare il suo complesso della "fortezza assediata" e per neutralizzare o ridurre la sua combattività e intolleranza. La nazione non dà più la sensazione di poggiare su basi solide; il suo futuro non sembra più garantito e ben protetto. Pertanto, il fallimento della repubblica annuncia l'era di un nazionalismo rinato, vigoroso, aggressivo e sfrenato.

Oggi, i parametri decisivi della condizione umana vengono definiti in ambiti situati fuori della portata delle istituzioni dello stato-nazione. I poteri che presiedono alla preservazione e al cambiamento di tali condizioni sono sempre più globalizzati, mentre gli strumenti di controllo e d'influenza del cittadino, per quanto efficaci possano essere, rimangono confinati in una dimensione locale.

La globalizzazione del capitale, della finanza e dell'informazione comporta innanzitutto la loro esenzione dal controllo e dall'amministrazione locali, e soprattutto statali. Nello spazio in cui operano, non ci sono istituzioni che richiamino alla mente gli strumenti messi a punto dallo stato repubblicano per consentire la partecipazione e l'azione politica efficace dei cittadini. E dove non esistono istituzioni repubblicane, non c'è nemmeno "cittadinanza". Il concetto di "poteri globali" esprime una realtà emergente ma già consolidata, inattaccabile e apparentemente indomabile, mentre il concetto di "cittadinanza globale" resta fin qui vuoto, in quanto rappresenta tutt'al più un postulato, ma nella maggior parte dei contesti una semplice illusione.

Essere sospinti da correnti impetuose, trascinati da venti furiosi che soffiano da luoghi lontani e arrivano senza annunciarsi è una condizione esattamente opposta a quella della cittadinanza. Le alterne vicende delle fortune collettive, con crolli e rialzi improvvisi, hanno assunto lo stesso carattere lugubre delle catastrofi naturali, benché anche questo paragone sembri sempre più inadeguato; infatti, sta succedendo questo: che oggi la nostra capacità di prevedere il terremoto imminente o l'uragano in arrivo supera quella che ci permette di prevedere il prossimo crollo in borsa o il collasso e la dissoluzione di luoghi di lavoro di massa apparentemente sicuri.

In un saggio recente [08] Jacques Attali ha spiegato la straordinaria popolarità del film Titanic con la profonda corrispondenza avvertita dagli spettatori tra l'allegoria della vanità umana che lotta inutilmente contro l'iceberg - il quale, a causa dell'arroganza del capitano e della passività dell'equipaggio, non è stato (né avrebbe potuto essere) preso abbastanza sul serio e individuato in tempo - e la loro difficile condizione attuale:

Il Titanic siamo noi, la nostra società trionfalistica, auto-compiaciuta, cieca e ipocrita, senza pietà per i suoi poveri; una società in cui tutto viene previsto tranne gli strumenti per fare previsioni. [...] Tutti noi sospettiamo che esista un iceberg che ci aspetta, nascosto in qualche luogo nel futuro indistinto, che urteremo per poi affondare al suono della musica.

Esistono, sostiene Attali, non uno ma molti iceberg davanti a noi, ciascuno più spaventoso e più insidioso del precedente. C'è l'iceberg finanziario della speculazione sfrenata, dei profitti alle stelle e dei titoli vergognosamente sopravvalutati.

C'è l'iceberg nucleare, con circa trenta paesi invischiati nelle proprie controversie e polemiche, che tra vent'anni saranno verosimilmente in grado di lanciare un attacco nucleare. C'è l'iceberg ecologico, con l'aumento inarrestabile del biossido di carbonio nell'atmosfera e delle temperature nel mondo, e con le innumerevoli installazioni atomiche che - a detta di tutti gli esperti - dovranno prima o poi esplodere, causando una catastrofe di proporzioni planetarie. E c'è, non meno temibile, l'iceberg sociale, con tre miliardi di uomini e donne destinati a essere in esubero - a rimanere privi di una funzione economica - nell'arco della generazione attuale. La differenza tra ciascuno di

questi iceberg e l'iceberg che affondò il Titanic, commenta amaramente Attali, è che quando verrà il suo turno di urtare la nave, non ci sarà nessuno a filmare l'evento o a scrivere versi epici o lirici sul caos che ne deriverà.

Tutti questi iceberg (e forse anche altri che non abbiamo ancora individuato) galleggiano fuori delle acque territoriali di tutti i collegi elettorali di tutti i "grandi della terra"; perciò non possiamo sorprenderci se tutti coloro che hanno in mano le leve di comando rimangono tranquilli e indifferenti davanti alla grandezza del pericolo. Ma c'è una ragione per non intervenire ancora più forte della tranquillità che deriva dalla mancanza di interesse: "I politici non hanno più il comando della nave lanciata a tutta velocità". Anche se lo volessero, non potrebbero fare molto.

L'economia politica dell'incertezza

Ma i politici vogliono agire? E con le armi della repubblica fuori uso, confiscate dai poteri globali o smantellate dallo stato vittima delle pressioni globali, dove sono le forze capaci di costringerli all'azione?

Nelle democrazie non esiste un potere coercitivo cui sia demandato il compito di tenere a freno il dissenso. Nello stato liberal-democratico attuale non esistono campi di concentramento né organi di censura, mentre le prigioni, affollate come sono, non hanno celle riservate agli oppositori o ai dissidenti politici. La libertà di pensiero, di espressione e di associazione ha raggiunto livelli senza precedenti ed è più vicina che mai a diventare realmente illimitata. Il paradosso, tuttavia, è che questa libertà senza precedenti giunge in una fase in cui se ne può fare un uso limitato, e in cui le possibilità di trasformare la libertà dalla costrizione in libertà di agire sono poche.

Pierre Bourdieu ci ha ricordato l'antica regola, universalmente vincolante: "La capacità di progettare il futuro è la condizione di ogni comportamento considerato razionale. [...] Per concepire un progetto rivoluzionario, cioè per pensare seriamente di trasformare il presente in riferimento a un futuro progettato, non occorre che un briciolo di contatto con il presente". [09]

Il guaio è che il "contatto con il presente" è un tratto ampiamente assente dalla condizione degli uomini e

delle donne del nostro tempo. Nessuno degli strumenti di pressione e di difesa più importanti per la loro situazione attuale si trova sotto la loro giurisdizione, per non parlare del controllo, individuale o collettivo. Alcuni strumenti di pressione sono già stati danneggiati da quelle forze misteriose chiamate, di volta in volta, "recessione", "razionalizzazione", "crollo della domanda di mercato" o "ridimensionamento". Ma a subire gli effetti dei colpi inferti non sono stati soltanto i loro bersagli diretti: tutti coloro che, dall'oggi al domani, sono stati retrocessi, degradati, spogliati della loro dignità o/e dei mezzi di sussistenza. Ogni colpo reca un messaggio a tutti coloro che sono stati risparmiati (per ora), e li costringe a valutare il proprio futuro in base alla severità della probabile sentenza, e non alla durata (peraltro ignota) della sua temporanea sospensione. Il messaggio è semplice: ognuno è potenzialmente in esubero o sostituibile, e dunque ognuno è vulnerabile, e qualunque posizione sociale, per quanto elevata e potente possa sembrare adesso, sul lungo periodo è precaria; anche i privilegi sono fragili o in pericolo.

Quei colpi saranno anche mirati, ma la devastazione che provocano non lo è. La paura che generano è una paura diffusa, che stringe d'assedio. Nelle parole di Bourdieu, essa "tormenta la coscienza e il subconscio". Per arrivare in alto occorre stare con i piedi per terra. Ma la terra è sempre più scossa da vibrazioni, accidentata, inconsistente, infida; nessuna traccia di roccia solida su cui far riposare i piedi prima di spiccare il balzo. La fiducia, condizione indispensabile di ogni pianificazione razionale e di ogni azione intrapresa con sicurezza, fluttua alla vana ricerca di un terreno abbastanza duro da poter essere usato come catapulta. Lo stato di precarietà, osserva Bourdieu, "rende tutto il futuro incerto, impedendo ogni previsione razionale e, soprattutto, togliendo quel minimo di speranza nel futuro di cui si ha bisogno per ribellarsi, e in modo particolare per ribellarsi collettivamente, contro il presente, divenuto quasi intollerabile".

Ormai è diventato comune deplorare il nichilismo e il cinismo crescenti degli uomini e delle donne contemporanei, la miopia o l'assenza dei loro progetti di vita, la banalità e l'egoismo dei loro desideri, la loro inclinazione a frammentare la vita in episodi, ciascuno spremuto fino all'ultima goccia, senza nessuna preoccupazione per le conseguenze. Tutte accuse che possono essere ampiamente provate. Ciò che la maggior parte dei predicatori che tuonano contro la decadenza

morale dimentica di dire è che la tendenza riprovevole da essi condannata trae la sua forza dal fatto di essere una risposta razionale a un mondo in cui si è costretti a trattare il futuro come una minaccia, e non come un rifugio o una terra promessa. E ciò che la maggior parte dei critici trascura di discutere è che questo mondo, come ogni altro mondo umano è opera dell'uomo e che, lungi dall'essere un prodotto delle leggi imperscrutabili e immutabili della Natura o della natura umana, peccatrice impenitente, è invece in larga misura un prodotto di quella che possiamo solo chiamare economia politica dell'incertezza.

L'economia politica dell'incertezza è l'insieme delle "regole per porre fine a ogni regola" imposte dalle potenze extraterritoriali della finanza, del capitale e del commercio alle autorità politiche locali. I suoi principi hanno trovato piena espressione nel famigerato Accordo multilaterale sugli investimenti - nelle restrizioni che esso ha imposto alla libertà dei governi di limitare la libertà di movimento del capitale, nel modo clandestino in cui è stato negoziato e nella segretezza in cui è stato tenuto con il consenso di tutte le potenze politiche ed economiche -, accordo che è stato scoperto e portato alla luce in seguito alle indagini di un gruppo di giornalisti. [10] I principi sono semplici, dal momento che sono principalmente negativi: non devono fondare un nuovo ordine, ma solo distruggere quello esistente, e impedire ai governi attuali di sostituire i regolamenti smantellati con altri. L'economia politica dell'incertezza si riduce essenzialmente alla proibizione delle regole e dei regolamenti politicamente stabiliti e garantiti, e alla neutralizzazione delle istituzioni e delle associazioni di difesa che impediscono al capitale e alla finanza di diventare veramente *sans frontières*. Il risultato di tutto questo è una condizione permanente e diffusa di incertezza, destinata a sostituirsi al dominio della legge coercitiva e delle formule di legittimazione come ragione dell'obbedienza (o meglio, come garanzia della non-opposizione) alle nuove potenze, questa volta sovrastatali e globali.

L'economia politica dell'incertezza esercita un effetto positivo sugli affari. Essa rende superflui strumenti di disciplina ingombranti, poco maneggevoli e costosi, e li sostituisce non tanto con l'autocontrollo da parte di "oggetti" formati, addestrati e abituati all'osservanza della disciplina, quanto con l'incapacità da parte di individui privatizzati ed endemicamente insicuri di agire concordemente; un'incapacità aggravata dalla sfiducia di

tali individui nel fatto che le azioni concordate possano essere efficaci e che i problemi privati possano essere tradotti in questioni collettive, e men che meno nei progetti comuni di un diverso ordine delle cose.

L'economia politica dell'incertezza rende superfluo lo scomodo e dispendioso addestramento alla disciplina, e in particolare il suo braccio coercitivo e gli organi di indottrinamento. Per ciò che riguarda l'obiettivo di ottenere la sottomissione passiva alle regole del gioco o a un gioco senza regole, l'incertezza endemica a tutti i livelli della scala sociale è un sostituto a buon mercato, benché altamente efficace, della regolamentazione normativa, della censura e del controllo. A prescindere dalle categorie marginali escluse e superflue, troppo consapevoli della propria esclusione e inutilità per essere sensibili alle politiche dell'incertezza, il Panopticon - sia nella versione antica e pesante sia in quella aggiornata, high-tech e leggera - non è più necessario. Per ottenere dagli individui la condotta necessaria a sostenere l'economia globale si può contare completamente sulla sola libertà, nell'interpretazione che ne dà il mercato.

Sulla via che porta al dominio incontrastato della politica economica dell'incertezza, le istituzioni repubblicane sono le prime a essere spazzate via. In realtà, tutto ciò che l'idea di repubblica ha rappresentato stride con gli obiettivi o gli effetti delle politiche dell'incertezza. Quando cercava di spiegare che cosa occorresse per essere repubblicani, come lui era, il grande storico francese Marc Bloch si limitò a dichiarare che la forma di potere dovrebbe (e potrebbe!) essere la materia di una riflessione matura da parte dei cittadini; che non può e non deve essere imposta agli individui senza che questi partecipino alla sua scelta. Bloch che scriveva in piena epoca moderna ed era sensibile alle ferite inferte dalle armi moderne dell'imposizione, citava quali peggiori minacce alla fede e alla prassi repubblicana il subdolo addestramento collettivo, che pervade le disposizioni più intime dei soggetti umani, e l'inclinazione ugualmente moderna a bollare come sacrilego l'esame dei pregi e dei difetti del gruppo di appartenenza. [11] Se Bloch avesse composto il suo *plaidoyer* in difesa della repubblica cinquant'anni più tardi, avrebbe probabilmente messo a fuoco altri nemici: primo tra tutti, la paura diffusa che emana dall'incertezza umana e il suo condensarsi in paura dell'azione; e poi la nuova opacità e impenetrabilità politica del mondo, il mistero che circonda i luoghi da

cui gli attacchi provengono e in cui si sedimentano come resistenza a credere nella possibilità di opporsi al destino e come sfiducia nei confronti di qualunque proposta di modo di vita alternativo.

La causa dell'uguaglianza nel mondo dell'incertezza

Sciolta dalle briglie politiche e dai vincoli locali, l'economia globale ed extraterritoriale produce un divario sempre maggiore, quanto a ricchezza e reddito, tra i settori più ricchi e i settori più poveri della popolazione mondiale, nonché all'interno di ogni singola società. Inoltre, determina una situazione in cui le sempre più ampie porzioni di popolazione rimaste senza lavoro non solo vivono in condizioni di povertà, miseria e bisogno, ma sono anche permanentemente escluse da qualsiasi lavoro socialmente riconosciuto come economicamente razionale e socialmente utile, e rese in questo modo economicamente e socialmente in esubero. [12] Secondo il rapporto più recente del Programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo (come riporta "Le Monde", 10 settembre 1998), nel 1997 il consumo globale di beni e servizi è raddoppiato rispetto al 1975 e sestuplicato rispetto al 1950, ma un miliardo di persone "non riesce a soddisfare neppure le necessità fondamentali". Dei circa quattro miliardi e mezzo di persone che vivono nei paesi "in via di sviluppo", tre su cinque non hanno accesso alle infrastrutture di base: un terzo non dispone di acqua potabile, un quarto non ha una casa degna di questo nome, un quinto è privo di assistenza sanitaria e medica. Un bambino su cinque riceve una qualche forma di istruzione per meno di cinque anni; una percentuale analoga è permanentemente denutrita. In 70-80 dei 100 paesi circa "in via di sviluppo", il reddito medio pro capite della popolazione è oggi inferiore a quello di dieci o persino trent'anni fa. Centoventi milioni di persone vivono con meno di un dollaro al giorno.

Al tempo stesso, negli Stati Uniti, decisamente il paese più ricco del mondo e madrepatria delle persone più abbienti del pianeta il 16,5 per cento della popolazione vive in povertà; un quinto degli adulti non sa nemmeno leggere e scrivere, mentre il 13 per cento ha un'aspettativa di vita inferiore ai sessant'anni.

D'altra parte, il patrimonio privato dei tre uomini più ricchi del mondo è superiore alla somma dei prodotti

nazionali dei 48 paesi più poveri; la fortuna accumulata dalle quindici persone più ricche supera il prodotto totale dell'intera Africa subsahariana. Secondo il rapporto, meno del 4 per cento della ricchezza personale delle 225 persone più ricche sarebbe sufficiente a garantire ai poveri del mondo le cure mediche indispensabili, un'istruzione di base e un'alimentazione adeguata.

Gli effetti di queste tendenze contemporanee, senza dubbio estremamente preoccupanti, sono stati e sono tuttora ampiamente studiati e discussi, ma per ragioni che ormai dovrebbero essere perfettamente chiare sono stati adottati provvedimenti troppo limitati (tranne alcuni ad hoc), troppo frammentari e troppo blandi per neutralizzarli, e tanto meno per arrestare la tendenza. L'intreccio tra interesse e inerzia è stato denunciato più e più volte, ma fino a questo momento senza alcun beneficio visibile. Quello che intendo fare qui non è riproporlo ancora una volta all'attenzione, bensì mettere in discussione la cornice cognitiva e l'ambito dei valori nei quali è normalmente contenuto; una cornice e un ambito che impediscono la piena comprensione della gravità della situazione e di conseguenza la ricerca di alternative possibili.

La cornice cognitiva in cui si situa normalmente l'analisi della povertà in aumento è puramente economica (nel senso prevalente del termine "economia", che designa in primo luogo la somma delle transazioni mediate dal denaro): quella della distribuzione della ricchezza e del reddito e dell'accesso al lavoro retribuito. L'ambito dei valori che determina la scelta e l'interpretazione dei dati rilevanti è spesso quello della pietà, della compassione e del turbamento per il destino dei poveri.

Talvolta viene espressa anche la preoccupazione per l'integrità dell'ordine sociale benché, giustamente, quasi mai a piena voce, giacché poche persone assennate avvertirebbero nella difficile condizione dei poveri e dei bisognosi del nostro tempo la minaccia tangibile di una ribellione. Né la cornice cognitiva né l'ambito dei valori sono sbagliati in se stessi. Più esattamente, non sono sbagliati per quello che implicano, ma per quello che passano sotto silenzio e nascondono alla vista.

Uno dei fatti che celano è il ruolo svolto dai nuovi poveri nella riproduzione e nel rafforzamento del genere di ordine globale che costituisce la causa della loro miseria e della paura che stringe d'assedio tutti gli altri, rendendo loro la vita insopportabile; un altro è la

forte dipendenza dell'ordine globale da quella miseria e da quella paura, senza le quali non potrebbe auto-perpetuarsi. Un tempo, all'epoca del capitalismo emergente, selvaggio e indomito ancora troppo rozzo per decifrare la scritta sul muro, [13] Karl Marx disse che i lavoratori non possono liberare se stessi senza liberare il resto della società. Oggi, nell'epoca del capitalismo trionfante e incurante di qualunque scritta (e quanto a ciò anche dei muri), si potrebbe dire che il resto della società umana non può essere liberato dall'assedio della paura" e dall'impotenza se la sua parte più povera non viene affrancata dalla miseria. Sollevare i poveri dalla miseria non è una questione di carità, di coscienza e di dovere morale, ma una condizione indispensabile (benché soltanto preliminare) per trasformare il deserto del mercato globale in una repubblica di cittadini liberi.

Per dirla in breve: la presenza di un grande esercito di poveri e la gravità ampiamente pubblicizzata della loro condizione rappresenta un fattore di compensazione molto importante per l'ordine esistente. La sua importanza risiede nel fatto che contribuisce a controbilanciare gli effetti altrimenti ripugnanti e disgustosi di una vita vissuta all'ombra di un'incertezza perenne. Quanto più i poveri del mondo e quelli dietro l'angolo sono esibiti e percepiti come bisognosi e disumanizzati, tanto meglio faranno la loro parte in un dramma che non hanno scritto né hanno chiesto di recitare.

C'era un tempo in cui le persone venivano indotte a sopportare con rassegnazione il proprio destino, per quanto avverso potesse essere, mostrando loro le vivide immagini di un inferno pronto a inghiottire chiunque si rendesse colpevole di ribellione. Come tutte le cose ultraterrene ed eterne, l'inferno destinato a produrre un effetto simile è stato trasferito sulla terra, sistemato entro i confini sicuri della vita terrena e presentato in una forma adatta al consumo immediato. I poveri sono l'Altro dei consumatori spaventati: l'Altro che, per una volta, è davvero, in tutti i sensi, il loro inferno. Sotto un certo aspetto di vitale importanza, i poveri sono quello che i non-poveri desidererebbero intensamente essere (benché non abbiano il coraggio di verificarlo): sono liberi dall'incertezza. Ma la certezza che hanno ricevuto in cambio si presenta nella forma di viali infestati da malati, criminali e drogati (se vivono a Washington [14] oppure nella forma di una morte lenta per denutrizione (se vivono in Sudan). Quando si sente parlare dei poveri si impara che la certezza va

indubbiamente temuta più della detestata incertezza, e che la punizione per chi si ribella ai disagi dell'incertezza quotidiana è rapida e crudele.

La vista dei poveri tiene a bada i non-poveri, perpetuando così la loro incertezza. Li spinge a tollerare o sopportare con rassegnazione l'inarrestabile "flessibilizzazione" del mondo.

Imprigiona la loro immaginazione e li ammanetta ai polsi.

Essi non osano immaginare un mondo diverso, e sono troppo timorosi per cercare di cambiare questo. Finché le cose resteranno così, le possibilità di una società, di una repubblica e di una cittadinanza autonome, auto-costituenti, saranno, a dir poco, scarse e vaghe.

L'economia politica dell'incertezza considera tutto ciò una ragione sufficiente per includere tra le proprie componenti indispensabili "il problema dei poveri", al quale assegna la parte di una questione di *legge-e-ordine* oppure, in alternativa, di un oggetto di preoccupazione umanitaria - niente di più e niente di meno di questo. Quando mette in scena la prima rappresentazione la condanna popolare dei poveri - depravati piuttosto che deprivati - assume tutte le caratteristiche di un rogo simulato della paura popolare. Quando sceglie la seconda rappresentazione, il furore contro la crudeltà e le durezza dei capricci del destino può essere tranquillamente incanalato in orge di carità innocue, e l'impassibilità può dissolversi in fugaci esplosioni di solidarietà umana.

Giorno dopo giorno, i poveri del mondo e i poveri locali svolgono il loro oscuro lavoro: minare la fiducia e la risolutezza di tutti coloro che hanno ancora un lavoro e un reddito regolare. Il legame tra la povertà dei poveri e la resa dei non-poveri non ha nulla di irrazionale. La vista dei miserabili serve a ricordare a tutte le persone di buon senso e ragionevoli che anche la vita agiata è insicura e che il successo di oggi non è una garanzia contro la rovina di domani. La sensazione attuale, più che giustificata, è che il mondo rischi il sovraffollamento; che i governi possano solo scegliere, nel migliore dei casi, tra la povertà ampiamente diffusa accompagnata da una forte disoccupazione, come nella maggior parte dei paesi europei e una povertà ampiamente diffusa accompagnata da una disoccupazione leggermente inferiore, come negli Stati Uniti. La ricerca conferma questa sensazione: il lavoro retribuito scarseggia sempre più. Questa volta la

disoccupazione appare più sinistra di quanto lo sia mai stata in passato. Infatti, non sembra né il prodotto di una "depressione economica" ciclica, né un semplice addensarsi della miseria destinato a venire dissolto e spazzato via dal prossimo boom economico.

Come sostiene Jean-Paul Maréchal, [15] ai tempi della "grande industrializzazione" la necessità di costruire una grossa infrastruttura industriale e di fabbricare pesanti macchinari garantiva che il numero dei posti di lavoro regolarmente creati fosse maggiore di quelli eliminati a causa della scomparsa dei mestieri e delle abilità tradizionali; ma, evidentemente, le cose non stanno più così. Fino agli anni settanta, il rapporto tra crescita della produttività e dimensioni dell'occupazione è stato positivo; da allora in poi, il rapporto è stato ogni anno più negativo. Negli anni settanta è stata attraversata una soglia importante, ma situata lungo una linea continua di sviluppo che dura da almeno un secolo. Per esempio, apprendiamo da ricerche comparative condotte e analizzate da Olivier Marchands, [16] che in Francia il volume di lavoro disponibile nel 1991 era il 57 per cento di quello disponibile nel 1891: 34,1 miliardi di ore invece di 60 miliardi. Nello stesso periodo, il prodotto nazionale lordo è aumentato di dieci volte, la produttività oraria di diciotto volte, mentre il numero complessivo di persone occupate è aumentato in un secolo di soli 3 milioni di unità, da 19 a 22 milioni circa. Tendenze simili sono state registrate in tutti i paesi che hanno avviato l'industrializzazione nel diciannovesimo secolo. Le cifre lasciano intuire le ragioni per cui ci si sente insicuri anche nelle occupazioni più stabili e regolari.

Comunque, il minor volume dell'impiego non è il solo motivo di questo senso di insicurezza. I posti di lavoro ancora disponibili non sono più garantiti contro i rischi imprevedibili del futuro; oggi il lavoro è, per così dire, una prova quotidiana della condizione di esubero. L'"economia politica dell'insicurezza" ha fatto sì che le difese tradizionali venissero smantellate e le truppe che le formavano smobilitassero. Il lavoro è diventato "flessibile", il che significa semplicemente che ora è facile per i datori di lavoro licenziare i lavoratori a piacimento e senza indennizzo, e che l'azione solidale, ed efficace, dei sindacati in difesa dei diritti dei lavoratori assomiglia sempre più a un'utopia. "Flessibilità" significa anche negazione della sicurezza: le occupazioni disponibili sono sempre più a tempo parziale o a termine; la maggior parte dei contratti è

"prorogabile" o "rinnovabile" con una frequenza tale da impedire il consolidamento dei diritti destinati a garantire una relativa stabilità. "Flessibilità" significa anche che la vecchia strategia di vita - investire tempo ed energie per conseguire una specializzazione, nella speranza di rafforzare l'interesse per le prestazioni offerte - ha sempre meno senso. Così, la scelta razionale un tempo più comune delle persone in cerca di sicurezza non è più disponibile.

I mezzi di sussistenza, la roccia su cui tutti i progetti e le aspirazioni devono poggiare per essere realizzabili, per avere senso e per poter contare su tutta l'energia di cui hanno bisogno per tradursi in realtà (o quantomeno per avere la possibilità di tradursi in realtà), sono divenuti incostanti, irregolari e inaffidabili. Ciò di cui i sostenitori dei programmi "dal welfare al lavoro" non tengono conto è che la funzione dei mezzi di sussistenza non è soltanto provvedere al sostentamento quotidiano dei lavoratori e delle persone a loro carico, ma anche - ugualmente importante - offrire quella sicurezza esistenziale senza la quale né la libertà né la volontà di realizzarsi sono concepibili e che rappresenta il punto di partenza dell'autonomia. Il lavoro così come è oggi non può offrire questa sicurezza, anche se molto spesso è in grado di garantire la sopravvivenza. La via che va dal welfare al lavoro porta dalla sicurezza all'insicurezza, o da un'insicurezza minore a una maggiore. Di conseguenza, indurre quante più persone possibile a imboccarla si accorda perfettamente con i principi della politica economica dell'insicurezza.

Di nuovo: l'instabilità endemica dei *mondi-della-vita* della grande maggioranza degli uomini e delle donne del nostro tempo è la causa ultima della crisi attuale della repubblica, e quindi della dissoluzione e dell'appassimento della società buona" come scopo e ragione dell'azione collettiva in generale, e come scopo della resistenza all'erosione progressiva dello spazio privato/pubblico, l'unico spazio in cui le solidarietà umane e il riconoscimento delle cause comuni possono trovare terreno fertile e realizzarsi. L'insicurezza produce altra insicurezza; l'insicurezza si auto-perpetua. E così tende a formare un nodo gordiano che non può essere sciolto, ma solo tagliato.

Il problema è trovare un punto in cui la lama dell'azione politica possa intervenire nel modo più efficace. Forse è anche trovare lo stesso coraggio e la stessa immaginazione di Alessandro il Grande...

È stato Thomas Paine ad avanzare per primo la proposta di un "reddito minimo garantito" indipendente dal lavoro svolto e venduto, benché l'idea fosse stata concepita in tempi più remoti. Il secolo successivo avrebbe conferito al lavoro la sua forma definitiva di compravendita di merci. Non solo l'occupazione sarebbe diventata la condizione necessaria per avere diritto a un reddito, ma il lavoro avrebbe assunto il significato di attività vendibile, e sarebbe stato subordinato alla presenza di compratori pronti a pagare per acquistarlo. Il diritto di distinguere tra "lavoro" e "non-lavoro" sarebbe stato appannaggio della domanda di mercato. Soltanto dopo un altro secolo sarebbe stata messa in luce la limitatezza e la terribile inadeguatezza di questo stato di cose, nonché le minacce ai criteri etici, alla solidarietà sociale e al tessuto delle relazioni umane che esso celava.

Due secoli dopo Thomas Paine, l'idea di separare il reddito minimo di sussistenza dall'occupazione è tornata a circolare in tutta Europa: in Francia è stata ventilata da Jacques Duboin negli anni trenta e successivamente dai suoi sostenitori; in Belgio dal Circolo Charles Fourier negli anni ottanta; in anni più recenti dai Verdi in Germania, in Olanda e in Spagna; e in Irlanda addirittura da un'autorità come la *National Conference of Bishops*. [17] L'idea rispunta continuamente sotto nuovi nomi, e ogni volta viene interpretata in maniera leggermente diversa. Per esempio, Yoland Bresson e René Passet parlano di "revenue d'existence", Philippe Van Parijs di "assegno universale", Jean-Marc Ferzy di "reddito di cittadinanza", Jean-Paul Maréchal di "secondo assegno" (si vedano gli articoli di Euzéby Maréchal e Bresson in "Manière de voir", 41/1998).

A sostegno di quest'idea sono stati avanzati argomenti di ogni genere. L'argomento della necessità (un argomento del tipo "non c'è alternativa": non c'è abbastanza lavoro pagato per assicurare la sopravvivenza di tutti) è rimasto sullo sfondo invece di irrompere sulla scena del dibattito. Altri argomenti hanno conquistato una posizione di primo piano. Alcuni si sono richiamati alla giustizia storica: la ricchezza attuale dell'Occidente costituisce l'eredità comune di intere generazioni e dovrebbe andare a beneficio dei discendenti. Altri hanno fatto riferimento alla fondamentale equità dei diritti umani: è vero che

ognuno ha il diritto di vivere nel modo che ritiene migliore e il dovere di guadagnare i mezzi per concretizzare la propria scelta, ma il diritto di sopravvivere che precede e condiziona ogni scelta è proprietà inalienabile di tutti gli esseri umani, e non qualcosa che debba essere guadagnato. Molti degli argomenti comuni, tuttavia, sono pragmatici piuttosto che filosofici, in quanto si soffermano sui benefici che le società inevitabilmente ricavano dal fatto di mettere le persone in grado di assicurarsi i mezzi di sussistenza senza dipendere dalla definizione di lavoro imposta dallo stesso mercato del lavoro. Sono molti i campi decisivi per la vita comune - per la qualità della vita e delle relazioni umane - che richiedono tempo ed energie, ma che sono del tutto trascurati o poco curati a causa delle pressioni generate dalla dipendenza dei diritti acquisiti dalle sanzioni del mercato del lavoro. Per citarne alcuni: l'assistenza agli anziani, ai giovani, agli invalidi e agli infermi; le responsabilità che derivano dalla necessità di mantenere in vita la comunità e dignitosa la vita comunitaria; la pulizia dell'ambiente e la cura del paesaggio; l'attività volontaria in favore del benessere comune; o anche soltanto la discussione collettiva sui modi più adatti a migliorare il destino comune. Tutti questi campi e molti altri ancora (anche quelli che, nelle condizioni attuali, possono essere solo immaginati, ma che in condizioni più propizie sono destinati a essere scoperti o inventati) sono oggi in stato di abbandono e si trasformeranno presto in deserti, se gran parte dei tentativi di coltivarli continuerà a cozzare contro la seccante questione del denaro da versare in cambio del lavoro svolto; così il loro recupero appare problematico ancora prima di essere avviato.

Alla luce di tutto questo, è chiaro che un reddito minimo garantito lascerebbe il tempo di dedicarsi con impegno, serietà ed entusiasmo alla cura dei campi attualmente trascurati, con evidente beneficio della qualità della vita di tutte le persone coinvolte.

L'argomento della necessità di preservare o ripristinare le condizioni della vita e della cittadinanza repubblicane non ha grande spazio nel dibattito sul reddito minimo garantito, mentre meriterebbe la massima attenzione. Non intendo contestare gli argomenti avanzati finora: sono tutti validi e meritano tutti di essere presi seriamente in considerazione. E una volta che questo accadrà, saranno certamente ritenuti convincenti e affascinanti. Ma l'argomento

decisivo a favore della garanzia sociale incondizionata dei mezzi necessari alla vita può essere trovato non nel dovere morale verso gli inabili e i bisognosi (per quanto sia indubbiamente positivo per la salute morale della società assolvere tale dovere), non nelle interpretazioni politiche dell'equità o della giustizia (per quanto sia importante risvegliare e tenere deste le coscienze su questo punto), e non nei benefici per la qualità della vita in comune (per quanto siano decisivi per il benessere generale e per la sopravvivenza delle relazioni umane), bensì nella sua significanza politica, cioè nella sua importanza per la comunità politica: nel suo ruolo cruciale rispetto alla ricostituzione del perduto spazio privato/pubblico e al riempimento di tale spazio, ora vuoto. In altre parole, nel suo essere una *conditio sine qua non* della rinascita di una cittadinanza e di una repubblica pienamente sviluppate, concepibili soltanto se associate a persone fiduciose in se stesse, libere dalla paura esistenziale: in breve, di persone sicure.

Il complesso di ragioni più completo a sostegno dell'introduzione di un reddito minimo garantito è stato fin qui fornito da Claus Offe (in collaborazione con Ulrich Mückenberger e Ilona Ostner) nel 1991. [18] Gli autori premettono alla loro proposta il seguente fondamento logico: "In questo capitolo intendiamo difendere la tesi che un reddito minimo garantito dallo stato sia una politica sociale necessaria; che, data la crisi occupazionale attuale e probabilmente futura, la sua introduzione adempia gli obblighi di uno stato sociale; e che, anche in queste condizioni, una simile garanzia fondamentale per tutti i cittadini possa essere concretamente fornita e anche finanziata".

Gli autori, in altri termini, a) attribuiscono alla loro proposta il significato di una misura di politica sociale. Essi sottolineano come davanti alla diminuzione dell'offerta di lavoro i metodi tradizionalmente adottati per perseguire gli obiettivi della politica sociale non funzionino ma b) presuppongono al tempo stesso, benché tacitamente, che esistano la volontà e la forza politiche per raggiungere quegli obiettivi, se necessario con altri mezzi. Inoltre, c) calcolano i costi delle misure proposte, con l'intenzione di dimostrare che possono essere affrontati; sperano così di evitare e confutare quelle che essi considerano le principali obiezioni, secondo cui occorre del tempo perché tali misure vengano accettate dalle autorità politiche esistenti o riconosciute come il corretto programma che forze

politiche significanti dovrebbero promuovere. I meriti della proposta di Offe e collaboratori sono innegabili, ma gli argomenti usati per convincere i lettori della sua urgenza appaiono discutibili (se si assume, cioè, che gli argomenti non siano stati deliberatamente presentati, per ragioni tattiche, *ad usum delphini*, ovvero in una forma accattivante, comprensibile e accettabile per i politici, quantomeno per quei politici in cerca di una soluzione efficace a quello che considerano sul serio un problema).

In primo luogo, il valore della proposta si riduce notevolmente se il reddito minimo garantito viene presentato come "misura di politica sociale". Così formulata, la proposta lascia intendere che la ragione per introdurre il reddito universale sia risolvere "il problema della povertà", sollevare i poveri dalla miseria. Questa è senz'altro una ragione importante, ma esposta così, senza aggiungere altro, trasforma la misura proposta in un altro espediente per "gestire la crisi", in un'altra manovra "mirata", nello stile "una cosa alla volta", pienamente in accordo con una strategia orientata alla "risoluzione dei problemi" (come quella seguita dalla politica attuale), ma del tutto incompatibile con una strategia orientata a un modello.

Ma il reddito minimo garantito è più - molto di più - di un modo per affrontare il problema di un'unica categoria di persone, senza conseguenze per tutte le altre. Da un lato, le possibilità che venga introdotto si riducono notevolmente se viene concepito come una questione che interessa solo i poveri e come un beneficio riservato ai poveri, e a nessun altro. Dall'altro lato, se il reddito minimo garantito dovesse venire effettivamente introdotto, non cambierebbe il destino dei soli poveri. Determinerebbe nuovi criteri etici per la vita della società, sostituendo il principio della condivisione con quello della competizione. Stabilirebbe il principio dei diritti fondati sulla qualità di essere un cittadino, invece di quelli rivendicati per riaffermare una condizione di "maggior bisogno", inevitabilmente soggetti a una "verifica dei mezzi" che tende a dividere e a escludere. E cambierebbe radicalmente la natura della comunità politica: la trasformerebbe da guardiana della legge e dell'ordine e da unità anticrisi in un bene comune e nell'arena in cui gli interessi individuali e di gruppo sono convertiti in questioni pubbliche, di interesse comune. Invece di limitarsi a contenere le divisioni e a impedire ai conflitti di esplodere, la comunità politica potrebbe anche gettare i semi della

solidarietà. Infine, non meno importante, poiché affrancherebbe i cittadini dall'incertezza che avvolge la loro ricerca dei mezzi per sopravvivere, potrebbe renderli liberi di cercare i loro diritti e doveri repubblicani.

In secondo luogo, non è del tutto evidente che l'attuale classe politica sia motivata dal desiderio, o spinta dalla necessità, "di adempiere gli obblighi dello stato sociale", e perciò non è ovvio che l'appello a tali motivazioni o "necessità" (in politica non ci sono cose "necessarie", a meno che le forze politiche non le rendano tali) serva a qualcosa (ho tentato di esporre compiutamente i motivi delle mie perplessità in *Work, Consumerism and the New Poor*). Lo stato sociale è il prodotto di una congiuntura storica eccezionale e non c'è niente che possa mantenerlo a galla se viene meno la "sovradeterminazione" generata da quella specifica situazione. Poiché lo stato non è più propenso a rimercificare il capitale e il lavoro e poiché la produttività e la redditività si sono affrancate dall'occupazione, lo stato sociale ha perso gran parte della sua utilità socio-politica, e in particolare quella parte che puntellava il consenso trasversale. Il sostegno allo stato sociale è rimasto per lungo tempo non di parte, genuinamente "oltre la sinistra e la destra". Quello che oggi è oltre la sinistra e la destra non è più il bisogno di mantenere l'"esercito di riserva del lavoro" pronto a tornare in servizio attivo; e non è il compito etico, perfettamente in accordo con quell'obiettivo, di migliorare il destino dei poveri. Il nuovo "consenso globale", per usare l'espressione efficace di Loïc Wacquant, non è sull'obiettivo di rendere meno penosa la condizione dei poveri, ma su quello di sbarazzarsi dei poveri: di cancellarli o farli sparire dall'agenda delle preoccupazioni pubbliche. In ultima analisi, era questo il programma implicito nell'idea "dal welfare al lavoro" (nella versione britannica), o "dal welfare al workfare" [19] (nella più rozza lettura americana). Dimostrare che tale politica riduce la povertà è impossibile. Quello che si spera di ottenere è una rapida diminuzione degli "assistiti sociali" e forse anche una scomparsa graduale del problema, moralmente penoso, dei "poveri a carico". È improbabile che i poveri divengano più ricchi; trasferire fondi dai salari sociali alle sovvenzioni per i datori di lavoro è, in sostanza, un'operazione puramente attuariale, ma tale da comportare potenziali benefici politici: può eliminare la questione della povertà persistente dalla lista delle preoccupazioni pubbliche (in

particolare di quelle etiche) e può rendere più difficile scoprire quanto siano elevati i costi sociali del genere di modernizzazione messa in moto e guidata dal prezzo dei titoli e delle partecipazioni degli azionisti.

In terzo luogo, tutti gli argomenti basati sulla "accessibilità dei costi" comportano di fatto l'accettazione dello "stato sociale" essenzialmente come trasferimento di denaro da chi lo guadagna a chi non lo guadagna. Questa accettazione dipende inevitabilmente da una lunga catena di altri taciti assunti: l'identificazione del lavoro con il lavoro retribuito e quella dell'utile sociale con il valore di mercato sono i più importanti.

Invece di rendere espliciti questi assunti allo scopo di rivelarne l'arbitrarietà (una condizione necessaria per l'istituzione di un reddito minimo garantito), essa ne riconferma indirettamente la validità, evitando al tempo stesso di affrontarli direttamente.

Per di più, ragionare in termini di "accessibilità dei costi" indebolisce le possibilità del reddito minimo garantito invece di rafforzarle. Inoltre, ancora una volta, si riduce la vera portata della riforma proposta. Se, a dispetto di un tale svantaggio, il reddito minimo garantito verrà effettivamente accettato, il fatto di essere stato introdotto sotto gli auspici di un calcolo da ragionieri peserà su di esso come una macchia potenzialmente fatale, estremamente difficile da cancellare, e sarà sempre fonte di problemi. La politica del reddito minimo garantito dovrà vivere in balia delle tendenze del momento, continuamente costretta al mercanteggiamento; lungi dal diventare il fondamento di una nuova sicurezza, costituirà un altro fattore di incertezza. Vista nella prospettiva repubblicana, l'introduzione di un reddito minimo garantito essenzialmente come forma diversa di redistribuzione, accettabile in quanto consentita dalla situazione finanziaria e accolta, nonché propagandata come misura precauzionale contro lo spreco del denaro versato dai contribuenti, rappresenta un'opportunità persa di rinegoziare il significato di società politica e di cittadinanza.

Quello che sto cercando di fare è difendere la proposta ampiamente meditata e puntualmente argomentata di Offe, Mückenberger e Ostner dal rischio che sia venduta a un prezzo troppo basso o anche offerta al compratore sbagliato...

Nella sostanza, essa rappresenta un grande passo in

avanti verso la definizione di un'agenda pubblica capace di risuscitare o rivitalizzare le istituzioni appassite della repubblica e della cittadinanza; ma, quel che più conta, essa fornisce gli strumenti per stroncare gli acciacchi più gravi del nostro tempo, quelli che fanno appassire la repubblica e la cittadinanza, privandole di gran parte del loro fascino. Se trasformato in legge, il reddito minimo garantito, cioè la separazione del diritto acquisito dell'individuo di avere un reddito dalla reale capacità di guadagnare un reddito, non riuscirebbe probabilmente nell'impresa di eliminare alla radice tutti gli aspetti dell'insicurezza esistenziale (senza dubbio non immediatamente e non in una sola volta); ciò nonostante, sembra lo strumento più efficace per prosciugare quella che attualmente è la sua fonte principale.

Offe e i suoi collaboratori hanno elaborato il loro progetto in modo molto dettagliato, e ogni specifica proposizione merita un'analisi approfondita. Gli autori converrebbero sul fatto che non tutto nella loro proposta è trasparente, e che molti degli aspetti pratici in essa contenuti risulterebbero più convincenti se venissero approfonditi. E probabilmente accetterebbero anche che le probabilità contrarie all'introduzione di un reddito minimo garantito possano rivelarsi persino più potenti delle obiezioni da loro citate (l'assenza di motivazioni politiche o i dubbi circa i costi), per quanto temibili queste obiezioni possano diventare una volta che la proposta sia stata inserita nell'agenda pubblica.

Per esempio, l'idea di Offe e collaboratori del diritto al reddito garantito (come la mia precedente analisi di quell'idea in *Work, Consumerism and the New Poor*) è stata sottoposta a un esame decisamente critico in un recente articolo dell'"Arena Journal". [20] Trevor Hogan ha messo in evidenza come le ragioni presentate sia nella proposta originaria sia nei miei commenti siano tutt'altro che esaustive; in realtà, sostiene Hogan, il criterio decisivo per la loro validità non viene menzionato affatto. Secondo Hogan, la proposta, nella sua forma attuale, non tiene conto del fatto che la nostra è una società di consumatori, e del modo in cui i consumatori continuano e continueranno a esserne il prodotto.

La logica del capitalismo consumistico è quella di scatenare la ricerca di fini eterogenei e indurre tutti indistintamente a inseguire l'appagamento di infiniti desideri personali. Le comunità morali, e le collettività di ogni genere, subiscono perennemente l'erosione di un

ordine sociale basato sul consumismo. I piani per aumentare la ricchezza e liquidare l'etica del lavoro non fermano la corsa dei membri del ceto medio ai beni che sono i segni visibili della loro posizione né li liberano dalla paura di cadere dallo stato di grazia di grandi consumatori - faticosamente conquistato - nell'inferno dei dannati.

Tutto questo, sostiene Hogan, non cambierà per effetto del diritto universale al reddito. La società dei consumi continuerà a fare quello che è nella sua natura fare: coltivare desideri e aspettative sempre nuovi e integrare le merci sempre nuove immesse nel mercato con il valore aggiunto di beni rivelatori della posizione, apprezzati dai consumatori non tanto per quello che sono, quanto per la loro funzione distintiva; è improbabile che la specie dei consumatori interrompa la sua corsa, per cui esisteranno sempre nuovi poveri e deprivati, sempre nuovi "consumatori imperfetti". Fermarla è necessario, più di quanto lo sia offrire a tutti l'opportunità di parteciparvi. Hogan ricorda come "la maggior parte delle società premoderne attribuisca grande importanza al controllo del desiderio e all'imposizione di vincoli collettivi all'accumulazione di ricchezza materiale"; e sostiene altresì che, se non saranno posti dei limiti ai desideri sfrenati dell'epoca attuale, se la nozione di limite non sarà reintrodotta nell'agenda della vita e se le società non riprenderanno a fissare e mantenere vincoli collettivi, nemmeno le misure redistributive più radicali potranno avere grande efficacia.

Non esistono misure che possano risolvere tutti i problemi in un colpo solo, e Hogan ha ragione quando sottolinea che un reddito minimo garantito, da solo, non permetterebbe di evitare molti degli effetti collaterali più incresciosi del consumismo. In effetti, è improbabile che si trovi una soluzione al problema della scarsità e limitatezza delle risorse della Terra; ma questo non significa che le possibilità di trovarla non possano migliorare.

Tanto per cominciare, il diritto universale al reddito abbasserà la posta nel gioco del consumo, nel senso che parteciparvi non sarà più una questione di sopravvivenza. La società dei consumi, nella sua forma attuale, si batte per conquistare il monopolio del controllo sulla sopravvivenza: per chi vi appartiene, l'ingresso nel mercato commerciale cioè la possibilità di acquistare e consumare merci, è il solo modo per sopravvivere. Questo fatto rende particolarmente

allettante del gioco del consumo; inoltre, lo rende terribilmente serio, e nessuno che già vi partecipi o cerchi di essere ammesso a parteciparvi potrebbe negare che lo sia. Consumismo significa maggiori possibilità di scelta, ma il consumismo come tale - cioè come questione di vita o di morte - non sembra costituire una scelta. Una volta risolto il problema della sopravvivenza al di fuori e indipendentemente dal mercato, il consumismo può essere ricondotto alle sue reali proporzioni: può essere visto come una questione di scelta di stile di vita, e non come una necessità esistenziale. Una volta dissolta l'illusione ottica della inevitabilità e della "mancanza di alternative" (la strategia di difesa più efficace della società dei consumi), la *vita-orientata-al-consumo-e-a-un-consumo-sempre-maggiore-e-sempre-più-nauseante* può diventare un valore tra tanti, uno stile di vita tra molti altri possibili. Libera dal suo destino di non-scelta, essa può essere messa a confronto con quelle che adesso sono le sue alternative realistiche, analizzata per i suoi pregi e difetti relativi, accettata o rifiutata. La possibilità di decidere di non partecipare al gioco del consumo può dunque diventare più che marginalmente realistica, cioè riservata agli *emarginati-per obbligo* e ai *vagabondi-per-scelta*. Il gioco del consumo, i suoi vantaggi e la sua desiderabilità possono diventare oggetto di discussione pubblica e di scelta pratica soltanto una volta risolto il tormentoso problema di "essere o non essere".

Il reddito minimo garantito non va inteso come misura contraria alla libertà di scelta. Se la sua efficacia dovesse essere pagata con restrizioni collettive (per non dire stabilite per legge e coercitive) imposte sulla scelta individuale, i suoi potenziali benefici - in quanto consistono fondamentalmente nel porre le basi di una società autonoma pienamente sviluppata - svanirebbero. Lo scopo della repubblica (ammesso che la repubblica abbia uno scopo concreto) non è imporre un modello precostituito di "vita buona", ma mettere in grado i suoi cittadini di discutere liberamente dei modelli di vita che preferiscono e di tradurli in realtà; scopo della repubblica è ampliare la gamma delle opzioni, e non ridurla; rafforzare le libertà dell'individuo, e non limitarle. La separazione del diritto al reddito dal lavoro pagato e dal mercato del lavoro può servire la repubblica in un modo solo, ma decisivo: eliminare la mosca morta dell'insicurezza dall'unguento odoroso della libertà. [21] Se c'è qualcosa da limitare, sono i rischi che comporta la pratica della libertà. Ma

tale limitazione dei rischi e dei danni è esattamente l'obiettivo più importante della proposta di un reddito minimo garantito. Quando questo obiettivo sarà raggiunto (se lo sarà), uomini e donne liberati dalla paura di usare la propria libertà potranno trovare il tempo, la voglia e il coraggio di costruire significati sempre più umani della propria umanità, di prendere in esame e scegliere forme di vita che siano al tempo stesso appaganti e razionali.

Il punto essenziale della critica di Geoff Sharp, come di quella di Trevor Hogan, è l'impatto distruttivo del consumismo, che a suo parere è destinato a stroncare sul nascere gli effetti del diritto universale al reddito, e in particolare a ostacolare la sostituzione dell'etica del lavoro orientata al mercato con la spinta a migliorare la propria competenza professionale. Tale spinta, secondo Sharp, potrebbe crescere e guidare lo sforzo produttivo soltanto in condizioni di reciprocità. È vero, precisa Sharp, che "per quanto si possa essere immemori della reciprocità come forma di vita, nondimeno essa permane chiaramente nella vita familiare, nell'amicizia e anche nella conversazione". Ma - e questo è un "ma" pesante - "come forma di vita, la reciprocità non si è mai trovata a dover fronteggiare la minaccia di venire scalzata in nome del progresso e della normalità", come invece accade oggi, grazie alle pressioni corrosive del consumismo. Pertanto, è necessaria la "volontà di costituire nuove pratiche".

Idealmente, sarebbe necessaria la capacità di comprendere come lo scambio di merci sia strutturato in modo tale da promuovere l'individualismo e la cupidigia, trasformare l'altro dello scambio in un soggetto senza volto e avvolgere gli oggetti scambiati in un'aura di valore intrinseco e autonomo. La vita di ogni comunità fondata sulla presenza e sulla reciprocità dovrebbe svolgersi sullo sfondo di una maggiore coscienza etica di ciò cui si sta voltando le spalle.

L'argomento di Sharp è senz'altro valido. I consumatori della società dei consumi potrebbero imparare molto dalla ricostruzione di Marcel Mauss di un tipo di società ormai da tempo scomparsa, nella quale il dono, tutt'altro che un'eccezione (anch'essa scomparsa) praticata nei pochi vuoti rimasti in una società cucita in modo tale da tenere insieme un genere completamente diverso di relazioni umane, era la forma principale di ogni scambio. Ma suggerire ai consumatori di avviare la propria lunga e tortuosa ricostituzione studiando Mauss, piuttosto che stabilendo le condizioni

sociali necessarie per compiere scelte autentiche (compresa quella di rinunciare alla vita del consumatore, scandita da scelte continue), vuol dire mettere il carro davanti ai buoi. Per leggere Marcel Mauss come qualcosa di più di un collezionista di curiosità etnografiche occorre innanzitutto essere abbastanza sicuri nella vita per trovare il coraggio di nuotare, se necessario, contro corrente, di continuare a nuotare finché altri nuotatori non si siano affiancati e infine, unendo gli sforzi di tutte le braccia, di cambiare la direzione della corrente.

Per come stanno le cose oggi, si potrebbe ipotizzare che circa diciannove abitanti del pianeta su venti starebbero tutto sommato meglio se la reciprocità avesse preso il posto dello scambio di merci, che sta diventando altrettanto, o quasi altrettanto, marginale del dono. Ma i numeri, nient'altro che segni convenzionali, non possono portare a nulla. I segni devono smettere di essere tali per poter compiere scelte veramente razionali, vale a dire scelte che includano nella gamma delle alternative anche il significato stesso della razionalità, nonché delle immagini di vita buona in base alle quali va misurata la razionalità delle scelte. Elevare i segni al grado di creature razionali così concepite, o quantomeno, più modestamente, intraprendere i primi passi in questa direzione, è esattamente l'obiettivo (senza dubbio lontano e raggiungibile solo indirettamente) dell'idea del reddito minimo garantito.

Richiamare dall'esilio l'universalismo

Le prospettive della proposta di Offe presentano un punto debole forse più decisivo di ogni altra obiezione espressa o taciuta: nelle condizioni attuali, non esistono istituzioni abbastanza potenti da tradurre in pratica l'idea di un reddito minimo garantito, anche se quest'idea è stata riconosciuta attuabile e i suoi obiettivi, immediati e di lungo periodo, sono stati giudicati validi e urgenti. Come ho sottolineato più volte, i poteri veramente efficaci del nostro tempo sono essenzialmente extraterritoriali, mentre l'azione politica resta vincolata a una dimensione locale; di conseguenza, l'azione non può raggiungere i luoghi dove si tracciano i confini della sovranità e dove si decidono - consapevolmente o meno - le premesse fondamentali delle iniziative politiche.

Questa separazione di potere e politica è ciò cui spesso si riferisce il termine "globalizzazione". Come ho spiegato altrove (in Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone), nel discorso attuale il termine "globalizzazione" ha preso il posto occupato per tutta l'epoca moderna dal termine "universalizzazione", e ciò soprattutto perché "globalizzazione" si riferisce a quanto ci sta accadendo, mentre "universalismo" si riferiva a quanto dobbiamo, dovremmo o intendiamo fare.

"Globalizzazione" designa una naturalizzazione sui generis della direzione in cui sta andando il mondo: la sua tendenza a restare essenzialmente fuori dei confini e fuori del controllo, ad assumere una forma quasi primitiva, non programmata, non attesa, spontanea e contingente. Proprio come gli utenti del world wide web possono solo scegliere tra le opzioni offerte e non influenzano in alcun modo le regole in base alle quali opera Internet o la gamma delle opzioni rese disponibili da tali regole, così i singoli stati-nazione proiettati nell'ambiente globalizzato devono giocare in base alle sue regole e rischiano gravi castighi, addirittura la totale inefficacia delle loro iniziative, se non ne tengono conto.

In sintesi, potremmo dire che se lo stato è l'unico organismo legislativo tecnicamente in grado di compiere i passi necessari per introdurre un salario minimo garantito (all'interno del proprio territorio sovrano, s'intende), al tempo stesso è curiosamente incapace di farlo per conto proprio. Possiamo facilmente immaginare che cosa accadrebbe se decidesse di portare avanti da solo quest'iniziativa e non avremmo difficoltà a trovare fatti a sostegno delle nostre ipotesi. Molto può essere appreso da un esempio americano: quando il welfare ha smesso di essere una questione federale, è partita la "competizione negativa" tra gli stati: ogni stato ha cercato di superare gli altri in avarizia, riducendo i servizi sociali e rendendo le procedure di accesso ai servizi rimasti gravose e umilianti, e ciò nel timore di trasformarsi in una "calamita assistenziale" se fosse risultato più generoso nell'offerta di servizi. Data la porosità dei confini di stato, la riduzione dei controlli di frontiera e - perlomeno all'interno dell'Unione Europea - la possibilità per i cittadini di risiedere e lavorare in un paese di loro scelta, ci si potrebbe aspettare lo stesso effetto su scala internazionale: basterebbe che ciascuno degli stati europei decidesse di garantire ai propri residenti condizioni di vita più sicure, e quindi

più allettanti, di quelle offerte dai paesi confinanti. Solo l'azione concertata, a un livello continentale o anche sovra continentale attualmente privo di una rappresentanza istituzionale adeguata allo scopo, potrebbe neutralizzare la minaccia della - chiamiamola così - "calamita reddituale".

Di conseguenza, quando il potere che presiede alla crescente "flessibilità" delle condizioni di vita, e con esso la sempre più forte *Unsicherheit* che permea l'intero corso della vita umana diventano globali de facto (o quantomeno sovranazionali), la condizione preliminare di un'azione efficace volta ad attenuare l'insicurezza e l'incertezza eleva la politica a un livello altrettanto internazionale di quello al quale operano i poteri attuali. La politica deve mettersi alla pari con il potere che ha conquistato la libertà di percorrere lo spazio politicamente incontrollato, e a questo fine deve creare gli strumenti che le permettano di raggiungere gli spazi nei quali tali poteri "fluiscono" (per usare il termine di Manuel Castells). Quello che serve è un'istituzione repubblicana internazionale che operi allo stesso livello dei poteri transnazionali. Oppure, come ha recentemente affermato Alain Gresh in un articolo scritto per commemorare il centocinquantenario del Manifesto del partito comunista, [22] quello che serve è un "nuovo internazionalismo".

Da certi segnali deduciamo come qualcosa di simile a un nuovo spirito internazionalista stia in effetti emergendo. Le manifestazioni improvvise di solidarietà sovranazionale sono notoriamente come le feste: sporadiche e di breve durata. Per denotare la persistente tendenza della solidarietà internazionale a esaurirsi e a dissolversi in pochi giorni, i media hanno coniato la felice espressione "stanchezza da aiuto" [*aid fatigue*].

Come sostiene Gresh, la Bosnia non è stata una replica di fine secolo della guerra civile spagnola; peraltro, le guerre di logoramento da tempo in corso in Algeria e le miriadi di altre sanguinose guerre civili o di massacri di "alieni" sgraditi (le minoranze tribali etniche o religiose e gli infedeli) orchestrati dai governi non suscitano che tiepide reazioni nelle sale delle conferenze, alle quali non segue alcuna azione concreta. Esistono nobili eccezioni, come Amnesty International o Green-peace, ma nel complesso i pochi sforzi idealisti di abbattere il muro dell'indifferenza raccolgono al massimo un sostegno simbolico, quasi meccanico, da parte di qualche governo (ma l'ostilità sotterranea o

esplicita di molti altri), mentre nessun movimento popolare avalla l'atteggiamento che essi promuovono ed esemplificano in modo disinteressato. Gli attivisti di Médecins sans Frontières hanno amaramente protestato contro il fatto che la loro iniziativa, presentata dai media come "azione umanitaria", sia stata cinicamente sfruttata dalle autorità costituite per giustificare la propria inerzia, per esempio in Bosnia o in Ruanda, e per pulire "per procura" la coscienza dei propri governati.

Lo spirito campanilistico (*l'esprit de clocher*, come dicono i francesi) regna sovrano. Finora, i portavoce di un capitale e di una finanza già extraterritoriali, "fluenti", sono stati gli unici ad aver levato le loro voci contro di esso, ma la loro indignazione è altamente selettiva. Essi protestano contro le barriere poste al commercio, contro il controllo dei movimenti del capitale e contro la subordinazione degli interessi della concorrenzialità su scala mondiale, del libero scambio e della libera produttività a quelli delle popolazioni locali. Ma non gli importa nulla della continua frammentazione delle sovranità politiche. E perché dovrebbe importare loro? Più piccole (e quindi più deboli) sono le unità politiche, meno possibilità hanno di organizzare una resistenza efficace contro l'"internazionalismo" della finanza globale e di bilanciarlo con una propria azione collettiva. E tacciono delle reazioni "a terra", rivolte nella direzione sbagliata e xenofobe, alle loro operazioni globali. Non sono loro a provocare deliberatamente tali reazioni (e neppure hanno bisogno di farlo), ma non possono che rallegrarsi quando la rabbia suscitata dalla crescente incapacità dei governi e delle comunità di farsi carico delle lagnanze individuali viene incanalata (con l'effetto di essere disinnescata) nell'ostilità verso gli "alieni" locali: gli stranieri e i lavoratori immigrati. E così i dibattiti pubblici sui modi e i mezzi per cercare di migliorare le pessime condizioni degli affari locali si concentrano sugli "stranieri che sono fra noi", sui metodi migliori per stanarli, radunarli e deportarli "là, da dove sono venuti", senza mai neppure accennare alla vera causa di tutti i mali.

Come è esemplificato nell'interpretazione popolare e popolarizzata di un comunitarismo di moda tra gli intellettuali, le reazioni alle forze omogenee e omogeneizzanti da parte di chi rischia di perdere la propria identità aggravano, se mai, gli effetti della pressione. Come riassume efficacemente Phil Cohen,

[23] "Negli scritti recenti, le nuove dimore messe a disposizione dalle ideologie politiche, dalle religioni, dalle culture popolari o dalle nuove culture "etniche" sembrano più orfanotrofi, prigioni o manicomi che luoghi di potenziale liberazione".

Spesso i valori comunitari, apparentemente la posta in gioco, si riducono, come ha osservato Benjamin R. Barber [24] alla compressione dei ritmi latini e del reggae nei suoni della pop music diffusa nei *barréos* di Los Angeles, alle scorpacciate di Big Mac inaffiati di birra in Francia e fatti con manzo bulgaro nell'Europa dell'Est, o alla richiesta che Topolino, nella Disneyland parigina, parli francese: tutte cose che gli operatori economici "globali" non solo concedono senza battere ciglio, ma gradiscono molto. Se si vuole raccogliere qualcosa da qualche parte occorre adattare i semi alle caratteristiche del terreno. Il potere globale degli imperi rappresentati da MTV, McDonald's o Disney sorge da una serie di "intese cordiali" con la comunità, ormai sfociate in un patto più saldo e inattaccabile che mai.

Che ne siano o no consapevoli, i segregazionisti di ogni tendenza e colore stringono una sacra alleanza con le forze implacabili della globalizzazione. È più facile piegare uno alla volta quattro o cinque "stati sovrani" piccoli e deboli che mettere in ginocchio un unico stato più grande e più forte. Pertanto, i segregazionisti, e in particolare gli esecutori della pulizia etnica (la misura adottata per rendere la segregazione duratura e possibilmente irreversibile), possono contare sul tacito sostegno delle autorità costituite; possono tranquillamente evitare di fingere la devozione mostrata da quelle autorità e dai loro portavoce ai nobili principi dell'umanità e ai diritti umani. Quello che i segregazionisti alla fine ottengono, quando la spuntano, è accrescere la frammentazione politica del mondo su cui, in ultima analisi, poggiano il dominio dei poteri extraterritoriali e la loro esenzione dal controllo politico. Quanto più piccole e deboli sono le numerose sedicenti repubbliche locali, tanto più remote sono le prospettive di un'unica repubblica globale.

I sostenitori della pulizia etnica e della purezza tribale costituiscono l'espressione più radicale del bisogno di sicurezza.

Ma propugnare l'inasprimento delle leggi sull'asilo politico, la chiusura delle frontiere ai "migranti economici" e un controllo più rigido degli stranieri che già vivono tra noi non fa che rafforzare la tendenza a riconvogliare l'energia generata dalle minacce reali alla

sicurezza entro canali di sfogo che, sebbene allentino la pressione, finiscono per confluire negli stessi torrenti che erodono le fondamenta della vita sicura. Spesso questa tendenza è favorita e alimentata dall'inclinazione (facilmente comprensibile) delle classi politiche a trasferire la causa più profonda dell'ansia, cioè l'esperienza dell'insicurezza individuale, nella preoccupazione generale per le minacce all'identità collettiva. La ragione per cui un'operazione del genere appare politicamente allettante è una ragione pragmatica, ed è assolutamente convincente. Come abbiamo già detto, poiché le radici dell'insicurezza individuale affondano in luoghi anonimi, remoti o inaccessibili, non è immediatamente chiaro che cosa i poteri locali, visibili, potrebbero fare per attenuare le pene che affliggono gli uomini e le donne del nostro tempo; ma sembra esserci una risposta ovvia, semplice, all'altro problema, quello collegato all'identità collettiva: i poteri statali locali potrebbero ancora essere usati per minacciare e ricacciare indietro i migranti, per mettere sotto la lente d'ingrandimento chi cerca asilo, per radunare e deportare gli alieni indesiderati. I governi non possono francamente promettere ai loro cittadini un'esistenza sicura e un futuro certo, ma possono per il momento alleviare in minima parte l'ansia accumulata (approfittandone anche per fini elettorali) con l'esibire la loro energia e determinazione nella guerra contro gli stranieri in cerca di lavoro e gli altri alieni che sfondano i cancelli e penetrano nei giardini delle nostre case, un tempo puliti e tranquilli, ordinati e accoglienti.

Così, nel linguaggio dei politici in cerca di voti i sentimenti diffusi e complessi di insicurezza sono tradotti nelle molto più semplici preoccupazioni per la legge e l'ordine (cioè per la propria incolumità e per la sicurezza della propria casa e dei propri beni), mentre il problema della legge e dell'ordine vie ne a sua volta identificato con la presenza problematica di minoranze etniche, razziali o religiose e, più in generale, di stili di vita estranei.

In Germania, Manfred Kanther, ex ministro degli interni nel governo Kohl, in vista delle elezioni del settembre 1997 dichiarò il 1998 "anno della sicurezza", promettendo al tempo stesso guerra al crimine e misure severe per contenere l'immigrazione. Gli oppositori di Kohl, i socialdemocratici, non volevano essere da meno, né volevano dare l'impressione di esserlo. Pertanto, Gerhard Glogowski, ministro degli interni socialdemocratico della Bassa Sassonia, chiese a gran

voce il ripristino dei controlli lungo i confini tedeschi, che reputava poco e mal controllati dopo il varo degli accordi di Schengen.

In entrambi gli schieramenti politici, la guerra al crimine aveva assunto la forma di una retorica anti stranieri (e soprattutto anti immigrati).

In occasioni del genere, così come in molte altre, si chiamano in causa le soluzioni adottate dall'Unione Europea per garantire la sicurezza, e si rende omaggio alla memoria della sicurezza così come veniva amministrata dallo stato-nazione.

I leader politici degli stati membri si rimproverano a vicenda di "calamitare" gli stranieri, a causa di un'imperdonabile mancanza di grinta e convinzione davanti alla duplice minaccia dell'immigrazione straniera e della criminalità in aumento; si esortano l'un l'altro ad allontanare quel duplice pericolo con maggior decisione e impiego di forza.

Una volta espressi, i sentimenti campanilistici tendono a rafforzarsi a vicenda piuttosto che a esaurirsi. Presi in una spirale di reciproca esaltazione, gli elettori in cerca dei responsabili della loro ansia inestinguibile, e i politici in cerca dei modi per convincere gli elettori a votarli, producono insieme tutte le prove di cui il campanilismo può aver bisogno per essere avvalorato e, nel caso, inasprito. La necessità di un'azione globale tende a scomparire dall'orizzonte pubblico e l'ansia persistente, che i poteri globali liberi di circolare accrescono sempre più e trasformano in incubi di vario genere, non permette di reinserirla nell'agenda pubblica. Una volta trasferita quell'ansia nell'esigenza di sprangare le porte e chiudere le finestre, di installare sistemi di controllo computerizzato nei posti di confine e di sorveglianza elettronica nelle prigioni, di mandare vigilantes nelle strade e di dotare di impianti antifurto le case, le probabilità di arrivare alle radici dell'insicurezza e di controllare le forze che la alimentano svaniscono quasi del tutto. Concentrare l'attenzione sulla "difesa della comunità" rende ancora più libero il flusso globale di potere. Quanto meno quel flusso è limitato, tanto più profonda diviene l'insicurezza. Quanto più schiacciante è il senso di insicurezza, tanto più si rafforza lo "spirito campanilistico".

Quanto più ossessiva diviene la difesa della comunità sollecitata da quello spirito, tanto più libero è il flusso dei poteri globali... E così via.

In generale, l'agenda pubblica evita i luoghi in cui si annidano le minacce all'interesse pubblico e al benessere individuale. Anche per quei movimenti che si sforzano di affrontare le questioni pubbliche palesemente sorte dalle tendenze globali è molto difficile penetrare nel cerchio magico della globalizzazione sfrenata e dei sentimenti tribali che lasciano mano libera alle forze globali; per esempio, il movimento ecologista, che potrebbe ridurre in modo efficace almeno alcuni degli effetti più odiosi della deregolamentazione globale, degenera spesso nella politica del "non nel mio giardino", fiaccando in realtà proprio quella solidarietà che potrebbe - e dovrebbe - consolidare. Le forze politiche che potrebbero attaccare l'insicurezza globale alla fonte non si avvicinano neppure al livello di istituzionalizzazione raggiunto da quelle forze economiche (capitale, finanza e commercio) che sono l'origine dell'insicurezza globale. Non c'è modo di tenere testa alla intraprendenza, alla risolutezza e alla efficacia del Fondo monetario internazionale, della Banca mondiale e della rete sempre più fitta di accordi relativi all'investimento e alla compensazione rappresentata dal sistema bancario globale.

Per loro natura, né le tribù né le nazioni (in realtà nessuno dei modelli di comunità esistenti) sono adatte a raggiungere dimensioni globali. Su scala planetaria, esse sono state e resteranno, fattori di divisione e separazione. La speranza di poter arrivare a uno sforzo di solidarietà planetaria per imporre il controllo politico sulle fonti globali dell'incertezza, chiudendo i boccaporti nazionali e fortificando le fortezze comunitarie, è tanto illusoria quanto diffusa. (Ho affrontato questo punto più in profondità in *Modernity and its Discontents*, nel capitolo intitolato *On Communitarianism and Human Freedom, or How to Square a Circle*.) Il comunitarismo è una risposta manifestamente sbagliata alle questioni effettivamente in gioco. Come rimedio contro la malattia dell'insicurezza endemica che vuole curare, il comunitarismo è più di un fallimento; oggi quella malattia sta diventando in misura sempre maggiore iatrogena, e ciò in conseguenza di terapie incaute, capaci di produrre effetti secondari potenzialmente letali.

La generale concettualizzazione dell'insicurezza odierna in termini di "problemi di identità" è una ragione forte sia della diagnosi errata sia della cura potenzialmente dannosa.

Come molti altri modelli sociologici (un tempo diffusi,

ma ora quasi ignorati), essa scambia il tema per il dato, prende il fenomeno che chiede a gran voce di essere spiegato per la spiegazione. Versare l'ansia nello stampo delle preoccupazioni per l'identità è il risultato di una lunga e complicata serie di fattori; è un sintomo, e non la causa della sofferenza. L'attrazione per il tema dell'identità - favorita, sollecitata e stimolata dai politici che fiutano il capitale (elettorale) politico, dalle persone comuni (si sarebbe tentati di dire *volkish*), dal consumo di massa, dalle interpretazioni espurgate della filosofia comunitaria - potrebbe essere una risposta razionale sui generis alle condizioni del nostro tempo; potrebbe anche "avere senso".

Sennonché, si sbaglia sulle proprie cause e, quanto alla terapia che vorrebbe applicare, è completamente fuori strada. La rivendicazione attivamente sostenuta di un'identità di gruppo (locale, territoriale, limitato) non servirà a eliminare la fonte dell'insicurezza che l'ha innescata. Non sarà mai soddisfatta e non farà scomparire le cause dell'inquietudine. Al contrario, poiché può solo sfociare nella frustrazione, essa fornirà sempre nuove ragioni per continuare a lottare.

Multiculturalismo o polivalenza culturale?

Alain Touraine ha proposto recentemente di considerare separatamente i due modelli o programmi (generalmente confusi) della società "multiculturale" e della società "multicomunitaria". [25]

Il primo modello è quello di una società tollerante verso la differenza culturale, verso il libero flusso di proposte culturali e verso la libertà delle scelte culturali: una società disposta a negoziare continuamente la mutevole linea di confine che separa le differenze di stile di vita accettabili dai crimini punibili. Questo tipo di società appartiene alla tradizione repubblicana, benché sia divenuta possibile soltanto dopo che l'idea della missione omogeneizzante, "modernizzante", un tempo strettamente correlata all'idea repubblicana, è stata abbandonata. "Multiculturalismo", in breve, significa separare la cittadinanza dall'appartenenza culturale dei cittadini, sia che questa consista in un'attribuzione o in un'auto-attribuzione; significa trasformare tale appartenenza in una questione essenzialmente privata, che non influisce in alcun modo sui diritti pubblici. Inoltre,

"multiculturalismo" significa presupporre che la diversità culturale non ostacoli, e tanto meno impedisca, la partecipazione alla vita pubblica comune dei cittadini.

Quello che il multiculturalismo non presuppone (come fa e deve fare il "multicomunitarismo") è che mantenere intatte le differenze culturali e impedire il libero scambio culturale tra comunità sia un valore da rispettare e da difendere politicamente; e nemmeno presuppone che un sano dibattito tra culture sulla validità delle soluzioni culturali proposte e sui loro pregi o difetti relativi sia dannoso o pericoloso, per cui dovrebbe essere evitato o addirittura proibito. In altre parole, il multiculturalismo è coerente nel restare fedele alla libertà come valore principale: per essere vera libertà, la libertà della scelta culturale deve comprendere il diritto di dissociarsi da "una cultura", nonché il diritto di abbracciarla (nel caso del multicomunitarismo ciò deve essere combattuto).

Il secondo modello o programma assegna al mantenimento delle differenze culturali tra membri di gruppi diversi lo status di valore in sé. Non solo nega l'esistenza di un "fondamento oggettivo" sul quale possa poggiare una critica della scelta culturale (un punto su cui potrebbe cedere senza rischiare un conflitto con il valore della libertà individuale), ma in più sostiene che ogni critica svolta "dall'esterno", e quindi ogni dibattito tra culture sui valori culturali, è al tempo stesso una farsa e un abominio e che se un dibattito simile ha luogo, le sue conclusioni, qualunque sia il loro contenuto, non sono valide (per ragioni tecniche, si potrebbe dire). Il "multicomunitarismo", in altre parole, cancella a priori la possibilità di una comunicazione e di uno scambio significativi e reciprocamente vantaggiosi tra culture. Eleva la "purezza culturale" del gruppo al rango di valore supremo e considera una contaminazione ogni manifestazione della capacità di assimilare propria della cultura. Vuole che le culture si rinchiudano da sé nelle loro rispettive fortezze comunitarie (concretamente rappresentate dal ghetto).

In ultima analisi, il "multicomunitarismo" non può, senza cadere in contraddizione, riconoscere al cittadino il ruolo di principale agente pubblico (e forse nemmeno quello di semplice agente pubblico). L'unico agente pubblico legittimo è la comunità. Il corpo di leggi destinato a regolamentare la convivenza delle comunità è visto come aggregato di privilegi orientati alla comunità. (Will Kymlicka per esempio, sostiene di fatto

la disuguaglianza dei diritti pubblici quando dichiara che le comunità più piccole e più deboli dovrebbero essere compensate per la loro posizione svantaggiata nella competizione. [26] Con questa proposta, Kymlicka dà per scontato esattamente quello che ancora deve venire provato, essendo per ora soltanto un postulato ideologico dei leader e degli anziani delle minoranze etniche o religiose: il fatto che la "comunità culturale" sia la cornice naturale in cui calcolare le relative deprivazioni in funzione della loro riparazione collettiva.) Per ragioni che lo stesso Touraine ha spiegato perfettamente, senza però trarne la necessaria conclusione, "multiculturalismo" non sembra il più appropriato dei termini; nei fatti crea confusione, in quanto si presta a essere impiegato con significati contraddittori, in realtà incompatibili. La sua separazione da "multicomunitarismo", che Touraine giustamente auspica, non sarebbe mai totale o netta, e tutti i tentativi di realizzarla finirebbero soltanto per alimentare l'interminabile, e nell'insieme sterile, querelle tra liberalismo e comunitarismo. Pertanto, è meglio sbarazzarsi del termine "multiculturalismo" e parlare invece di società policulturale.

"Multiculturalismo" è un termine fuorviante perché non suggerisce semplicemente una varietà culturale, bensì una varietà di culture. Più esattamente, suggerisce la presenza simultanea di sistemi o totalità culturali - ciascuno più o meno completo e autonomo, ciascuno in qualche misura chiuso in se stesso e "integrato" - e dunque l'interdipendenza di tutte le sue componenti (quali norme, valori e precetti culturali). Il termine evoca l'immagine di mondi culturali contigui, relativamente chiusi: qualcosa di simile ai territori politicamente e amministrativamente separati. Si può abbandonare una cultura per abbracciarne un'altra; ci si può spostare da una cultura all'altra; si può anche parlare e ascoltare da una parte all'altra del confine; ma si può stabilire con una certa precisione dove ci si trova in un dato momento e in quale direzione ci si sta muovendo. Il termine suggerisce anche - benché indirettamente, a meno che la cosa non sia messa in evidenza - che le culture sono totalità "naturali", che essere in e di una certa cultura è qualcosa che dipende dal fato, e non il risultato di una scelta; che l'appartenenza a questa o quella cultura è un dato di fatto, determinato dall'"esserci nati". Infine, "multiculturalismo" implica tacitamente che essere inseriti in una totalità culturale è il modo naturale, e

dunque presumibilmente sano, di *essere-nel-mondo*, mentre tutte le altre condizioni - lo stare "all'incrocio delle culture", l'attingere contemporaneamente "a differenti culture" o anche soltanto l'ignorare l'"ambivalenza culturale" della propria posizione - sono condizioni anomale, "ibride" e potenzialmente orrende, insane e squallide. Tutte queste entità, nonché quello che evocano e implicano, sono prodotti di una struttura cognitiva, ed è questa struttura, l'eredità del "pensiero sistemico" un tempo dominante nella teoria sociologica, a essere singolarmente incapace di cogliere l'esperienza specificamente postmoderna, indipendentemente dai meriti che può aver avuto in passato.

La ragione di tale inadeguatezza non è, come talvolta è stato suggerito, l'accresciuta "eterogeneità" o "impurità" delle culture contemporanee. Lo stesso termine "eterogeneità" ha senso solo in quanto designa una condizione del tutto opposta a quella più comune della cultura "omogenea", la quale presuppone che certe norme certi valori e certi simboli "vadano insieme" in modo più naturale di altri, che la "purezza" dei composti sia la caratteristica degli ingredienti, e non il modo in cui sono stati classificati.

C'è un intento ideologico dietro ogni visione di "cultura omogenea", e l'idea di eterogeneità culturale paga un tributo enorme a quell'ideologia. Quell'ideologia non è mai stata messa in evidenza (e tanto meno in discussione) in condizioni decisamente diverse dalle nostre, quando rifletteva la pratica moderna dell'omogeneizzazione sostenuta dal potere. Quell'ideologia era di casa nel mondo delle nazioni nascenti, delle crociate culturali, degli stili di vita improntati a criteri uniformi, dell'assimilazione forzata e della ricerca dell'armonia culturale. Da allora, tuttavia, il mondo è cambiato abbastanza da privare quell'ideologia della sua presa nella pratica politica e quindi da indebolire la sua pretesa di vantare diritti sulla realtà. Ormai è straordinariamente difficile rappresentare una società come insieme di culture integrate, coese e coerenti, per non dire "pure". Allo scopo di affrontare il problema della realtà delle culture contemporanee, è dunque arrivato il momento di astenersi dall'uso (una volta pragmaticamente vantaggioso, ora cognitivamente fuorviante) di concetti quali omogeneità ed eterogeneità culturale, multiculturalismo o comunicazione e traduzione interculturali.

La "traduzione" non è un passatempo riservato a una cerchia ristretta di specialisti ma il filo di trama inserito nell'ordito della vita quotidiana, l'opera che tutti noi svolgiamo ogni giorno e in ogni istante del giorno. Siamo tutti traduttori: la traduzione è la caratteristica comune a tutte le forme di vita, perché è parte integrante del modo di *essere-nel-mondo* della "società dell'informatica". La traduzione è presente in ogni forma di comunicazione, in ogni dialogo. Deve essere così, poiché la pluralità di voci non può essere eliminata dal nostro modo di esistere, il che equivale a dire che le linee di confine che stabiliscono i significati continuano a essere tracciate in maniera frammentaria e scoordinata, in assenza di un ufficio cartografico superiore e di una versione ufficiale delle mappe dell'Istituto cartografico. Nella matrice dei significati possibili, chiamata da Bachtin "logosfera", il numero delle potenziali modificazioni, associazioni e scomposizioni è praticamente infinito, e non si vede perché tali combinazioni dovrebbero coincidere anche solo in parte, date le differenze tra coloro che le usano; al contrario, la probabilità che non coincidano mai è molto alta.

Le discrepanze tra le combinazioni presenti nell'atto del dialogo vengono tendenzialmente situate a livelli differenti di generalità, definiti dalla peculiarità della biografia individuale, dai tratti distintivi verosimilmente condivisi dalle persone assegnate alla stessa classe, allo stesso genere, alla stessa località ecc., e dalle differenze che si presume siano correlate alla limitata comunicazione tra "comunità di significato" (quelle che normalmente chiamiamo "culture differenti"). Ne consegue che tali discrepanze pongono problemi di traduzione differenti quanto al grado di generalità, benché il singolo lettore possa essere scusato se, davanti a un testo dal significato strano e impenetrabile trascura di valutare quale parte della propria incomprensione dipenda dal percorso di vita personale, quale dalle differenze nelle pratiche legate alla classe o al genere e quale sia invece dovuta a quella che i teorici della traduzione chiamerebbero "distanza culturale" tra realtà etniche religiose o linguistiche.

Il concetto stesso di carattere "stratificato" dei problemi di traduzione è un concetto analitico

derivativo, nel senso che è già un prodotto del lavoro di traduzione: esso deriva dallo sforzo di assimilare sul piano intellettuale l'esperienza dell'incomprensione, uno sforzo a sua volta implicito nelle pratiche specifiche dei professionisti, cioè degli specialisti in traduzione. Non solo: quello che gli specialisti descriverebbero come esempio di comunicazione difettosa, come cattivo lavoro di traduzione, come traduzione errata o come prova di una totale incapacità di comprendere, non viene necessariamente avvertito come tale dal profano. Generalmente, nella maggior parte degli incontri quotidiani, nella maggior parte dei modi in cui stiamo insieme agli altri, riusciamo a comprenderci l'un l'altro nel senso wittgensteiniano che "sappiamo come procedere", che sappiamo affrontare il compito di scegliere le reazioni giuste, appropriate o accettabili alle mosse dell'altro, anche se un analista troverebbe la nostra comprensione insufficiente, incompleta o illusoria: illusoria perché determinata dalla tendenza consolidata e reciprocamente tollerata a ignorare i significati piuttosto che a dividerli.

La possibilità dell'universalismo risiede in questa capacità comune di raggiungere una comunicazione efficace senza ricorrere a significati e interpretazioni già condivisi. L'universalità non è nemica della differenza; non esige "omogeneità culturale", né ha bisogno di "purezza culturale", e in particolare del genere di pratiche cui si riferisce quel termine ideologico.

La ricerca dell'universalità non comporta il soffocamento della polivalenza culturale o l'uso di strumenti di pressione per arrivare al consenso culturale. L'universalità non è che la capacità, comune a tutte le specie, di comunicare e comprendersi reciprocamente, nel senso, ripeto, del "sapere come procedere", ma anche del sapere come procedere in presenza di altri che possono procedere - che hanno il diritto di procedere - in modo diverso.

L'universalità, in quanto supera i confini delle comunità sovrane o apparentemente sovrane è la *conditio sine qua* non di una repubblica che supera i confini degli stati sovrani o apparentemente sovrani; e la repubblica che fa questo è l'unica alternativa alle forze cieche, primitive, erratiche, incontrollate, divisive e polarizzanti della globalizzazione. Per parafrasare lo studente pieno di giovanili speranze che sarebbe diventato Karl Marx, soltanto le falene considerano la lampadina di casa un sostituto soddisfacente del sole universale. Più le serrande sono abbassate, meno si

vede il levare del sole. Inoltre, il sole non potrebbe non tramontare mai nemmeno sul più potente degli imperi, ma certamente non tramonta mai sul pianeta degli uomini.

Postfazione.

Esistenza e incolumità:

Zygmunt Bauman e la fatalità del capitalismo

di Alessandro Dal Lago

Un fantasma ingombrante si aggira oggi per l'Europa (o meglio nel mondo sviluppato), la "sicurezza dei cittadini". Si direbbe che non solo nelle periferie metropolitane, a Londra, Milano, Parigi o Berlino (come nella New York del sindaco Giuliani o nelle megalopoli asiatiche), ma anche nelle regioni più ricche e protette del nostro continente, la repressione delle cause presunte dell'insicurezza, e in particolare della microcriminalità, sia una priorità delle agende governative, il Leitmotiv delle campagne dei media e il centro dell'oscuro sentire delle cittadinanze. [01] Un minimo di memoria storica ci consente di collocare questa nuova forma di panico morale' in una tradizione consolidata nella società occidentale. Dai documenti dell'Inghilterra georgiana, della Francia post-napoleonica o della Chicago del secondo Ottocento ci parla il linguaggio "spesso iperbolico della "minaccia delle classi pericolose", del ventre infetto della metropoli", degli "immigrati turbolenti", di quello che Victor Hugo, nei Miserabili, chiamava un "colpo di stato dal basso". [02] più di due secoli dal primo formarsi di questa onda lunga della paura, [03] la ricerca storica ha messo in relazione la definizione sociale della criminalità con la nascita delle classi operaie e la loro tormentata inclusione nell'ordine legittimo. [04] Storici di diversa impostazione come Hughes e Linebaugh concordano sul fatto che la grande repressione settecentesca del mob inglese era del tutto complementare al feroce disciplinamento delle nascenti classi lavoratrici.

Il "grande internamento" dei marginali di cui parla Foucault non si configura solo come reclusione in spazi sorvegliati, ma si prolunga nella deportazione di centinaia di migliaia di piccoli criminali inglesi e irlandesi in quel vero e proprio continente-prigione che è stata l'Australia tra la fine del XVIII e la metà del XIX secolo. [05] Nessuna ricerca storica (e non solo per l'ovvia assenza di distanza temporale) può dirci però perché nel cuore delle società contemporanee infatuate di Internet o nelle "città globali" [06] echeggino oggi parole non troppo diverse da quelle con cui un giudice londinese del Settecento avrebbe motivato la condanna all'impiccagione di un falsario, o la deportazione perpetua nella Terra di Van Diemen di una cameriera colpevole di aver rubato un mantello. Da una parte ciò che resta delle "classi operaie" nella cosiddetta società post-industriale è tranquillamente integrato nella società legittima. Dall'altra, i pericoli corsi oggi dai cittadini europei non soltanto sono irrisori rispetto a quelli delle città industriali di un paio di secoli fa (e di gran lunga minori dei rischi offerti da qualche metropoli americana contemporanea, anche dopo la cura della "tolleranza zero"), ma stabili o in lieve e costante

diminuzione.

Ho sotto gli occhi il capitolo dedicato alla sicurezza dal recente rapporto Censis sulla situazione sociale dell'Italia. Tra il 1990 e il 1998 il numero complessivo dei reati accertati è diminuito dello 0'26%. Tra il 1994 e il 1998 gli omicidi sono diminuiti dell'8,4%, mentre le rapine nelle gioiellerie (una delle voci più vistose nell'agenda della sicurezza urbana) di oltre il 30%. Semmai, sono aumentati i furti negli appartamenti (più del 20%) e gli scippi, mentre i furti di automobili restano più o meno costanti. Gli anni novanta, che hanno visto, più dei decenni precedenti, il montare dell'allarme criminalità, non registrano dunque mutamenti clamorosi, ma segnalano una sensibilità crescente ed esasperata delle cittadinanze alle minacce vere o presunte portate alla "sicurezza", intesa soprattutto come incolumità individuale (o meglio intangibilità della proprietà personale). L'allarme sicurezza si presenta così come una dimensione simbolica, nutrita di percezioni, definizioni e rappresentazioni pubbliche, [07] se non di vere e proprie "leggende metropolitane", piuttosto che una relazione scientificamente accertabile tra cause ed effetti. Una dimensione che oggi viene segnalata in tutta Europa, orienta visibilmente parole d'ordine governative e dà vita, per usare un'espressione fuori moda, a un nuovo e preoccupante clima morale.

Naturalmente, nelle scienze sociali percezioni e definizioni pubbliche sono fatti come gli altri, o forse più importanti degli altri. La controversia tra i sostenitori e i detrattori dell'emergenza criminalità non scalfisce il fatto che, in base a molti indicatori, la preoccupazione per la sicurezza (e per i fenomeni sociali correlati, in primo luogo l'immigrazione) è dilagante. Per quanto si possa essere scettici sui sondaggi d'opinione, non è indifferente che le preoccupazioni principali dichiarate da un campione di famiglie italiane, dopo l'ansia per il lavoro, siano costituite dalla criminalità e dall'immigrazione. [08] Come spiegare allora l'installarsi di questo panico morale, se non di una paura generalizzata, [09] nelle nostre società benestanti senza affidarsi da una parte alle verità controverse delle statistiche o, dall'altra, a teorie del complotto o della manipolazione mediale? Qui la teoria sociale contemporanea non ci sorregge troppo, a meno di non affrontare il problema da lontano e di non affidarsi a uno dei non molti sociologi contemporanei che collocano la questione della sicurezza nel quadro dei mutamenti della società globalizzata.

Mi riferisco a Zygmunt Bauman. A partire dalla ricerca per certi versi profetica sulla costruzione e decostruzione storica della cultura di "classe" [10] al saggio molto dibattuto sullo sterminio degli ebrei [11] - che appare anche come una rilettura critica e pessimista del processo di razionalizzazione -, egli ha lavorato soprattutto su

alcune conseguenze strategiche della tarda modernità: la trasformazione del ruolo degli intellettuali, [12], le retoriche della morte e le strategie di vita, [13] il problema della libertà delle persone nel mondo tardo-moderno e soprattutto le sfide etiche e politiche poste dalla globalizzazione alle nostre società in trasformazione. [14] Si tratta di temi all'apparenza eterogenei in cui però è all'opera una riflessione unitaria e coerente, che si può sintetizzare in una sola domanda: quale spazio è lasciato all'autonomia sociale e politica dei soggetti nel mondo tardo-moderno? Questa domanda, più ancora che ai teorici della società contemporanea (come Beck, Giddens, Dahrendorf o Habermas) [15] cui è inevitabilmente confrontata, colloca piuttosto l'opera di Bauman accanto a quella di un autore libertario come Foucault (e soprattutto alle sue ultime ricerche sulla "costruzione di sé).

Il punto di partenza di Bauman è sicuramente il collasso dell'immaginazione "collettiva" nelle società occidentali a partire dagli anni ottanta. [16] Più ancora che dai loro risultati discutibili in termini strettamente economici, i primi governi Thatcher e Reagan possono essere definiti, a distanza di due decenni, dalla capacità di aver delegittimato qualsiasi strategia di governo collettivo (o praticata in nome di interessi collettivi) dei processi economici. Prima ancora che il crollo del muro di Berlino rendesse impronunciabile nel suo significato originale la parola socialismo, la rivoluzione liberista degli anni ottanta aveva fatto fondamentalmente del "mercato" il solo orizzonte cognitivo del mondo occidentale. La celebre affermazione di Margaret Thatcher secondo cui "non esiste una cosa come la società" sottolineava appunto l'illegittimità di ogni principio che contrastasse (anche in termini di controllo o di regolazione) la libertà d'impresa in senso lato. Questa svolta (ideologicamente espressa nella ricetta della "fine della storia" di Fukuyama, cioè nel capitalismo come destino) avrebbe prodotto delle conseguenze di cui solo oggi, nell'epoca della globalizzazione sfrenata, cominciamo ad apprezzare la portata.

Non parlo soltanto delle diverse strategie di "dimagrimento" o di smantellamento" dello stato sociale, che si sono adeguate alle vicissitudini politiche dei diversi paesi occidentali (configurandosi in fasi più o meno alterne di liberismo duro e morbido), ma di una vera e propria mutazione al tempo stesso politico-sociale e antropologica. Da una parte veniva contestato il patto che aveva consentito lo sviluppo sociale delle democrazie post-belliche (in un sistema che garantiva la sicurezza sociale, i sindacati cooperavano alla gestione dello stato sociale, e le espressioni partitiche del movimento operaio e dei ceti medi si alternavano pacificamente o collaboravano nella guida della società politica); dall'altra, in tutte le sfere della vita sociale il modello culturale della competizione si

sostituiva a quello della mediazione. Di queste trasformazioni epocali strettamente correlate, nota spesso Bauman, è soprattutto la seconda ad aver prodotto gli effetti più dirompenti e probabilmente più duraturi. Paradossalmente, benché la rivoluzione liberista abbia messo l'accento su valori progressivi come l'innovazione scientifico-tecnologica, la creatività, l'intraprendenza, l'indipendenza personale, [17], la cultura diffusa che ne scaturiva segnava il ritorno a una "filosofia" politica in cui riaffioravano echi di darwinismo sociale. La competizione, nel mercato dei beni o in quello del lavoro, ha sempre implicato dei perdenti, ma questa volta il loro "diritto" a sopravvivere decentemente veniva più o meno ignorato se non contestato. Come aveva previsto C. Péguy in *L'argent*:

Abbiamo conosciuto e potuto toccare un mondo (e da bambini l'abbiamo vissuto) in cui chi si limitava a essere povero era almeno garantito nella sua povertà. Era una sorta di contratto tacito tra l'uomo e la sorte, e la sorte non si era mai tirata indietro prima dell'avvento dei tempi moderni. Era inteso che chi praticava la fantasia e l'arbitrario, che chi praticava un gioco nuovo e voleva evadere dalla povertà rischiava tutto. Poiché giocava, poteva perdere. Ma chi non giocava non poteva perdere.

Non si poteva sospettare che sarebbe venuto un tempo, che già era alle porte, e si tratta precisamente dei tempi moderni, in cui chi non partecipava al gioco avrebbe perso sempre, e sicuramente più dei giocatori. [18] La rete della protezione sociale costruita faticosamente nel corso del XX secolo era reputata non solo troppo costosa e contraria allo spirito del mercato, ma moralmente illegittima.

Il singolo tornava a essere l'artefice e il responsabile della propria sorte. L'unica forma di socialità ammessa, al di fuori del lavoro, era quella "naturale" della famiglia, [19] il cui modello disciplinare è stato spesso indicato dai liberisti, radicali o morbidi, come esempio valido anche per altri sistemi formativi e di socializzazione. Le sane frustate ai monelli in cui Tony Blair ha visto un lascito perenne e positivo dello spirito familiare non sono una boutade. La rinascita del liberismo economico è andata di pari passo di qua e di là dall'Atlantico, con la riscoperta di "valori" tradizionali, con l'inasprimento delle politiche giudiziarie e quindi con modelli culturali in cui la disciplina" sostituiva la solidarietà, la tolleranza e la sollecitudine per i deboli o i "fuorviati".

Si tratta di un'evoluzione ormai nota e ampiamente discussa dalla sociologia contemporanea. Nel momento in cui la società occidentale, di fronte alla crisi irreversibile del nemico di sempre, il socialismo autoritario, riscopriva la sua autentica natura capitalistica, il "rischio" imprenditoriale era proclamato come suo faro culturale. Lo spirito di impresa si riscopriva dominatore del mondo, e quindi il tradizionale problema della "regolazione" sociale nei singoli paesi diveniva quello della compatibilità di un mercato finalmente liberato con la complessità, e quindi

con l'irrazionalità risultante, del sistema-mondo. Non è un caso che il problema dell'"insicurezza" (condizione inevitabile di ogni rischio) sia al centro di due opere sociologiche che più di ogni altra, verso la fine degli anni ottanta, hanno messo il sigillo su queste trasformazioni. [20] Ma in questi lavori il rischio è declinato ancora in termini luhmanniani, e cioè in chiave di una difficile "razionalità" globale, in cui il controllo dei problemi ecologici e delle crisi finanziarie ha la preminenza. Nella scoperta della transizione a una imprevedibile post-modernità questi autori guardavano con una certa dose di fiducia, se non con ottimismo, alla possibilità di imbrigliare il nuovo "mostro" tardo-moderno. [21] Ciò che differenzia Bauman da questo approccio "realistico" o "positivo" alle trasformazioni seguite al 1989 (per usare un termine abusatissimo, alla globalizzazione) è la consapevolezza che la tarda modernità o post-modernità non pone solo problemi di aggiustamento globale, ma ha messo in moto processi culturali profondi che stanno modificando la stessa natura del legame sociale moderno: problemi politici radicali che sarebbe miope affrontare nei termini di un'utopica saggezza sistemica. In sintesi, per Bauman la società globalizzata è una formidabile macchina produttrice di circolazione di cose e persone e al tempo stesso di "estraneità". L'incremento sbalorditivo delle tecnologie dell'informazione, la globalizzazione dei mercati delle merci materiali e immateriali, l'espansione dei consumi nelle società ricche e insieme la nuova dimensione delle migrazioni concorrono a produrre una "turbolenza" [22] in cui esperienze eterogenee entrano apparentemente in contatto ma senza integrarsi. Il turista, il vagabondo, il migrante, "tipi" sociali felici o infelici, ma in ogni caso caratteristici della post-modernità, [23] sono espressioni di una mobilità infeconda, che produce repulsione, o nel migliore dei casi indifferenza, ma non attrazione. Il turista internazionale va in cerca di monumenti o di spiagge ma non vede letteralmente l'umanità che popola i suoi paesaggi preferiti. Il vagabondo e l'homeless sono insieme esposti e invisibili nelle nostre strade.

I migranti attraversano frontiere e oceani, legalmente o no, per finire, in gran parte delle società occidentali, o nel buco nero dell'economia informale o nelle nicchie invisibili di quella marginale.

Naturalmente, si tratta di posizioni molto diverse anche se riferibili, se non altro per la loro espansione, a una comune situazione "culturale". L'indifferenza del turista per gli esseri umani che capitano tra i piedi nelle sue passeggiate esotiche è un riflesso di quella dei cittadini delle società ricche per i "propri" esclusi o per i nuovi stranieri. Ma si noti che, nel caso di esclusi e migranti, e soprattutto di questi ultimi, la loro invisibilità di attori sociali assume facilmente lo status di un'estrema visibilità

categoriale e quindi simbolica. Come la povertà e l'emarginazione sono espresse nel linguaggio quotidiano dal "degrado" (un termine che si applica sia allo zingaro sia alla roulotte sgangherata in cui vive, alla sporcizia del marciapiede e al barbone che vi dorme), così l'immigrazione diventa un "problema" (demografico, culturale o sociale) in quanto denota la non integrazione dei nuovi stranieri nella società ospitante. In una cultura che promuove spasmodicamente il turismo, le reti informatiche, l'internazionalizzazione della formazione, dell'economia e del sapere (e quindi un'integrazione virtuale), la circolazione delle persone produce, a seconda dei tipi coinvolti, indifferenza, repulsione e inospitalità.

Fin qui (soprattutto nei suoi scritti degli anni novanta) Bauman si muove soprattutto nell'ambito di una fenomenologia sociale molto attenta alla relazione tra i dettagli della vita sociale e i grandi dilemmi teorici (in questo senso è forse il sociologo contemporaneo più vicino alla tradizione classica).

Nelle opere più recenti, è il significato politico di queste mutazioni culturali che viene in primo piano. Per un intellettuale sopravvissuto al nazismo e allo stalinismo, il fatto che trasformazioni così ampie sembrino comportare una crescita dell'esclusione non può che evocare riflessioni strategiche sulle tendenze perverse dell'Occidente (i sociologi, che tendono spesso a razionalizzare l'esistente non dovrebbero dimenticare che la modernità è il regno delle eccezioni, delle guerre di massa e degli stermini, più che delle regolarità). È così che il suo sguardo sociologico si è rivolto soprattutto all'abitatore delle società ricche al centro della nuova turbolenza globale.

Costui, anche se appartiene alla consistente maggioranza dei fortunati possessori di un lavoro (per non parlare dei privilegiati), è sostanzialmente un attore sociale esposto, per la natura stessa della società in cui vive, all'incertezza: una condizione in cui si esprime la colonizzazione delle esistenze da parte del nuovo spirito "creativo" del capitalismo, [24] quella cultura oggi trionfale che si appella al cambiamento, all'innovazione e, dal punto di vista delle relazioni materiali, alla "flessibilità" del lavoro. [25] Questa creatività incessante soddisfa probabilmente migliaia di manager globali, di operatori finanziari e di nuovi tecnocrati ma non può che avere conseguenze destabilizzanti per l'esistenza di tutti gli altri. Il loro orizzonte sociale non soltanto si individualizza, perché la nuova creatività esclude tendenzialmente la presenza di reti consolidate e di legami professionali (per non parlare di rappresentanze sociali e politiche stabili), ma diventa fondamentalmente precario. La tradizionale avventurosità della vita artistica diviene ormai il destino di milioni di persone che devono adattarsi alla nuova economia immateriale e flessibile, ma senza praticare alcuna forma d'arte che non sia quella della

sopravvivenza, della vita sul filo. E precisamente questo tipo d'esistenza che diviene più sensibile che in passato, secondo Bauman, alle minacce portate sia alla sicurezza precaria sia all'ordine della vita quotidiana. Certezze materiali e immateriali, tranquillità domestica, benessere individuale diventano beni così rari e sfuggenti che la loro protezione diviene ossessiva. Come in un film di Peckinpah, *Cane di paglia*, è l'individuo isolato in una "comunità" di estranei che diviene pronto a difendere in modo parossistico il proprio spazio minacciato. La differenza con il film, si potrebbe osservare con Bauman, è che oggi sono le "maggioranze" o le comunità locali a sentirsi minacciate dalla presenza di minoranze di estranei, interni o esterni. Più che con classici riferimenti antropologici alla teoria del capro espiatorio, l'exasperazione dei "cittadini" di fronte ai rischi quotidiani dovrebbe allora essere messa in relazione proprio con questo sentire tipicamente post-moderno, che non è estraneo alla trasformazione neo-liberista delle società occidentali.

Queste note non possono rendere conto del carattere estremamente dettagliato, anche se in chiave fenomenologica (di una descrizione intrisa di teoria), delle analisi di Bauman e in particolare della sua antropologia del soggetto occidentale. Questo non è solo un lavoratore incerto, ma un consumatore esposto alla straordinaria mutevolezza e innovazione dei beni, materiali e immateriali, in cui si direbbe che l'economia di mercato recuperi incessantemente, trasformandole in merci, anche le istanze di "liberazione". Ciò vale, solo per fare un esempio, per le diverse "tecnologie del benessere" che si configurano come "assalti al corpo", portati da direzioni sempre diverse: dalla cultura del fitness a quelle dietetiche, dalle imposizioni della moda all'illuminismo dagli effetti imprevedibili che oggi agisce nelle applicazioni commerciali delle biotecnologie. Il punto è che questa "nuova" figura di lavoratore/consumatore flessibile (l'esposizione alle incertezze della professione è complementare all'incessante stimolazione dei consumi) è strutturalmente in una condizione di ansia. Diversamente però dal tipico soggetto moderno e metropolitano descritto da Simmel, l'abitatore della società globale non può permettersi la fuga nell'indifferenza del blasé (che, nelle analisi di Simmel, era soprattutto un intellettuale tradizionale).

Egli ha bisogno di nuove forme di "calore", di qualche forma di radicamento in un mondo che per definizione ha assunto contorni sempre più sfuggenti. Ed è proprio nella dimensione delle nuove forme di comunità (e delle ostilità che esse producono) che si situa per Bauman il problema politico della condizione post-moderna, problema che vent'anni fa, quando andavano per la maggiore gli apologeti o gli entusiasti del post-modernismo, non era

certamente prevedibile.

Bauman sintetizza la condizione del suo problematico eroe, il soggetto "globale", nei tre ossimori strettamente complementari della *insecure security*, della *uncertain certainty* e della *unsafe safety*. Mentre la lingua italiana tenderebbe a sussumerli sotto la categoria unificante della "sicurezza insicura", la lingua inglese permette di cogliere tre significati più precisi, anche se riferibili a una condizione comune. La "sicurezza insicura" ha una valenza soprattutto sociale e rimanda alla condizione del lavoro virtualmente precario e a una "sicurezza" sociale sempre più minacciata. La "certezza incerta" ha un significato cognitivo e si riferisce al rischio connaturato a ogni dimensione economica della società globale, mentre il terzo ossimoro si potrebbe rendere con "incolumità a rischio". Ora, l'idea centrale di Bauman è l'assoluta impotenza dell'attore di fronte ai primi due, non solo per il loro carattere globale e per il consenso generalizzato che li circonda, ma anche per la scomparsa di qualsiasi dimensione pubblica, e quindi politica, che li possa affrontare. È chiaro che nessuno di noi ha libertà di scelta e di intervento davanti ai processi dell'economia globale, mentre d'altra parte non c'è forza politica consistente che si ponga, almeno nelle nostre società, l'obiettivo di contrastare una tendenza che viene proclamata universalmente come destino. L'esperienza ci insegna che si può discutere quanto si vuole dei vincoli e delle garanzie che limitino la flessibilità del lavoro, ma la "credenza nel carattere taumaturgico del "valore" della flessibilità sembra divenuta incontestabile. Insieme alla scomparsa di una dimensione politica che non si limiti alle logiche e ai riti elettorali (l'unico aspetto politico di cui si discute veramente), ciò fa sì che l'attore contemporaneo sia assolutamente inerme di fronte agli effetti della globalizzazione sulla sua esistenza.

La nuova fortuna del "comunitarismo" nelle nostre società (e non parlo di quello filosofico) si potrebbe allora interpretare come una sorta di "deviazione" o "ridirezione", per usare un termine preso in prestito dall'etologia, delle cause attribuite all'ansia. Un soggetto totalmente dipendente dai processi globali trova (o crede di trovare) facilmente una forma di radicamento nella domanda di beni politici locali e dal valore fortemente comunitario. La protezione dell'"incolumità" finisce per assorbire la difesa dall'*insecurity* e dall'*uncertainty*.

Non si è abbastanza riflettuto sul fatto, per esempio, che le mobilitazioni reali e virtuali per la difesa dell'incolumità [26] contro la microcriminalità o l'immigrazione esprimono una forma elementare di "voce" territoriale e micro comunitaria, in cui il quartiere, la strada e al limite il condominio definiscono i confini del "noi": il quartiere scende in strada contro la rapina a un

negozi o l'insediamento degli zingari, la strada contro la prostituzione e il condominio, o pochi palazzi, contro lo spaccio. È una società solipsistica, di individui che proteggono spasmodicamente la loro solitudine, quella che si aggrega in queste forme labili, anche se rumorose, di comunità ad hoc. Ma sarebbe sbagliato limitare il valore del messaggio alle mobilitazioni di quartiere. In fondo la stessa voce, anche se in grande e in modo più che altro mitologico, risuona nei movimenti politici localistici o di destra che, al di là delle loro differenze ideologiche, cercano di rappresentare simbolicamente le "ansie degli inclusi": la Lega Nord in alcune regioni dell'Italia settentrionale, il Fronte nazionale di Le Pen, i partiti "liberali" variamente xenofobi in ascesa in Austria, Svizzera o Danimarca. La costruzione dello straniero come nemico e la protezione del "territorio" unificano questi movimenti ed esprimono la reazione "culturale" degli individui al dilagare della globalizzazione.

L'intuizione veramente centrale negli ultimi lavori di Bauman è che la riscoperta dell'"autodifesa" comunitaria, che può assumere volta per volta un colore "sicuritario" o localista o neonazionalista, regionalista o "etnico", esprime al tempo stesso un'assenza di spazio pubblico e l'oscura pretesa a un nuovo tipo di esistenza politica. Questo non vale tanto per le categorie sociali protette o privilegiate, che hanno i mezzi per difendere la loro esclusività da minacce reali o virtuali, ma per la grande maggioranza dei delusi dalla globalizzazione che trovano nelle nuove forme di comunitarismo reattivo (l'identificazione degli "altri" come condizione di esistenza del "noi") l'uscita da una situazione di impotenza. Naturalmente Bauman sa che i movimenti totalitari attingono sempre a questa massa di manovra alimentata dalla frustrazione. In questo senso, pensando alla fortuna dei movimenti xenofobi e antisemiti (dei primi decenni del secolo) nei ceti medi e anche nel proletariato, Hannah Arendt aveva parlato del "padre di famiglia", del cittadino comune suggestionabile, come dell'eroe o protagonista negativo delle avventure totalitarie. [27] Ma Bauman non cerca certamente nel "cittadino" spolitizzato di un mondo votato all'incertezza il responsabile delle derive xenofobe e razziste che si moltiplicano nell'Europa contemporanea. È l'assetto stesso delle nostre società, in cui la dimensione economica assorbe qualunque altra istanza, che non offre più una "rappresentanza", un luogo politico in cui i bisogni sociali non siano falsificati e deviati ma espressi nella loro realtà.

La mancanza di una immaginazione (*vision*) politica diversa, di modelli di convivenza e di solidarietà (non nel senso vicario dell'assistenza "umanitaria", dell'elemosina sociale, ma della responsabilità comune) è dunque per Bauman la ragione ultima di quella crisi di "sicurezza" che sembra attanagliare il mondo sviluppato. Una diagnosi apparentemente semplice ma non banale. Poco più di un

secolo fa il problema formulato dalla sociologia classica era come "tenere insieme" una società intrinsecamente votata all'individualismo. Per Durkheim si trattava di trascendere l'utilitarismo, per Weber (molto più pessimista) di pensare una giustificazione del mondo moderno che non si limitasse alla razionalità procedurale. L'emancipazione dalla materia (e, in linea di principio, dai vincoli della necessità) realizzata dall'Occidente ha, a distanza di un secolo, lasciato senza risposte le domande di Weber e Durkheim. Oggi non avrebbe più senso parlare di "gabbia d'acciaio" per definire la condizione post-industriale. Ma dovremmo chiederci se al posto dell'acciaio a tenere insieme la gabbia contemporanea non sia qualcosa di infinitamente più sottile ed efficace. Bauman è di questo avviso, e al tempo stesso è ancora interessato a pensare a una via d'uscita infra-mondana. Ritengo che proprio in questo gesto teorico risieda quella che un tempo si sarebbe definita "immaginazione sociologica".

Note al testo

1. In cerca dello spazio pubblico.

[01]. D. Aitkenhead, *These Women Have Found Their Cause, but They're not Sure What It Is*, in "The Guardian", 24 aprile 1998.

[02]. Si veda G. Gibbs, *Demonstrators Warn MPs: Get a Move on and Pass New Laws*, e M. White, *Tighter Controls Promised as Riot over Child Killer is Condemned*, in "The Guardian", 27 aprile 1998. La reazione degli organi di governo alla protesta si è adeguata alle priorità e alle politiche che ormai costituiscono poco meno che routine. Le proiezioni ufficiali, pubblicate il 29 gennaio 1998, prevedono la costruzione in Gran Bretagna di venti nuove prigioni al costo di due miliardi di sterline, e l'aumento, nei prossimi sette anni, del 50 per cento della popolazione carceraria, che ammonterà a 92.000 unità nel 2005. "Il ritmo di crescita in questo campo è più elevato che in qualunque altro ramo dell'economia britannica. [...] In sole tre settimane, il numero dei reclusi è salito di oltre un migliaio, cosa che ha determinato la pubblicazione della proiezione. Recentemente sono state aperte due nuove prigioni private, e altre cinque dovrebbero entrare in funzione prima della fine del secolo. Tuttavia, il direttore generale del Prison Service ritiene che le proiezioni sbaglino per eccesso di prudenza e che, in realtà, saranno necessarie altre ventiquattro prigioni se la popolazione carceraria continuerà a crescere con il ritmo attuale". (Si veda A. Travis, *Prison Numbers to Rise by SOpc*, in "The Guardian", 24 gennaio 1998.) "Per quanto impressionante possa essere l'espansione dell'edilizia carceraria in Gran Bretagna, in realtà è nulla in confronto a quanto avviene negli Stati Uniti, dove la deregolamentazione della sicurezza esistenziale, della certezza e della sicurezza personale è di gran lunga superiore a quella di qualsiasi altro paese del mondo occidentale. Negli Stati Uniti, secondo i dati del 1995, il totale delle persone recluse, in libertà provvisoria o in libertà vigilata, ammontava a 5.400.000 unità, e continua a crescere al ritmo annuale dell'8 per cento. Da quando Clinton è divenuto presidente, sono state costruite 213 nuove prigioni di stato, cui vanno aggiunte quelle sorte per iniziativa della florida industria privata delle carceri. Lou Wacquant calcola che l'esorbitante popolazione carceraria toglie almeno due punti percentuali alle statistiche sulla disoccupazione in America" (si veda *L'imprisonnement des*

"classes dangereuses" aux États-Unis, in "Le Monde diplomatique", luglio 1998).

- [03]. R. Girard, *Double Business Bind*, Baltimore University Press, Baltimore 1978.
- [04]. In italiano: *Il disagio della civiltà*. La versione inglese del titolo originale serve a Bauman per introdurre il parallelo con il suo libro *Postmodernity and its Discontents* [N.d.T.].
- [05]. V. Z. Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Polity Press, Cambridge 1997.
- [06]. J. P. Fitoussi, *Europe: le commencement d'une aventure*, in "Le Monde", 29 agosto 1997.
- [07]. Sulla connessione tra questa velocità di movimento, la stabilità strutturale e l'efficacia del potere si veda l'eccellente saggio di N.M. Lee, *Two speeds: How Are Real Stabilities Possible?*, in R. Chia (a cura di), *Organized Worlds*, Routledge, London 1998.
- [08]. Si veda H. P. Martin H. Schumann, *Die Globalisierungsfälle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand Rowohlt Verlag*, Reinbek bei Hamburg 1996; tr. it. di F. Reinders, *La trappola della globalizzazione. L'attacco alla democrazia e al benessere*, Edition Rætia, Bolzano 1997. Si veda anche L. Elliott, *The Weightless Revolution*, in "The Guardian", 10 novembre 1997.
- [09]. K.J. Gergen, *The Self: Death by Technology*, in J.D. Hunter (a cura di), *The Question of Identity*, University of Virginia Press, Richmond 1998, pp. 12-14.
- [10]. K.J. Gergen, *The Saturated Self-Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York 1991, p. 150.
- [11]. H. Ferguson, *Glamour and the End of Irony*, in J.D. Hunter (a cura di), *The Question of identity*, cit., pp. 8-9.
- [12]. J. Seel, *Reading the Post-Modern*, in J.D. Hunter (a cura di), *The Question of identity*, cit., pp. 39-40.
- [13]. A. Friedman, *Without Structural Changes, Experts Cautious on Economic Growth*, in "International Herald Tribune", 2-3 maggio 1998.
- [14]. S. Ambrose, *Challenging the IMF, Intellectually and Politically*, in "International Herald Tribune", 29 aprile 1996.
- [15]. M. Camdessus nell'intervista a B. Stern, *Nous avons changé le siècle*, in "Le Monde", 24 aprile 1998.
- [16]. Ho trattato ampiamente questo punto in *Globalization: The Human Consequences*, Polity Press, Cambridge 1998; tr. it. di O. Pesce, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- [17]. P. Bourdieu, *L'essence du néolibéralisme*, in "Le Monde diplomatique", marzo 1998.
- [18]. Intervista a Margaret Thatcher in "Woman's Own", 31 ottobre 1988.
- [19]. "Travelling The Hard Road to Renewal; a Continuing

Conversation with Stuart Hall", Open University dicembre 1996; in "Arena Journal", 8/1997.

- [20]. Si veda J. Carroll, *Ego and Soul: The Modern West in Search of Meaning*, Harper Collins, London 1998, p. 1.
- [21]. Si veda C. Castoriadis, *Pouvoir politique, autonomie*, in *Le Monde Morcelé*, Seuil, Paris 1990, p. 129.
- [22]. R. Johnson, *Death Work*, Brooks/Cole, Pacific Grove 1999, p. 153.
- [23]. Si veda A. Camus, *Réflexions sur la guillotine*, in A. Camus A. Koestler, *Réflexions sur la peine capitale*, Calmann-Lévy, Paris 1957; tr. it. *Riflessioni sulla pena di morte*, SE, Milano 1988.
- [24]. E. Hobsbawm, *The Nation and Globalization*, in "Constellations", 1/1988, pp. 4-5.
- [25]. Si veda B. Cassen, *La nation contre le nationalisme*, in "Le Monde diplomatique", marzo 1998, p. 9. Cassen cita anche *L'illusion économique. Essai sur la stagnation des sociétés développées* di Emmanuel Todd (Gallimard, Paris 1998) per dire che "nelle fedi collettive 'i tempi lunghi' non hanno più senso". La vita delle persone, delle società e delle economie sono tutte iscritte nella prospettiva "a breve termine".
- [26]. J. Carroll, *Ego and Soul...*, cit., pp. 92, 94.
- [27]. Th. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beshadigten leben*, Suhrkamp Verlag, Berlin und Frankfurt am Main 1951; tr. it. di R. Solmi, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1954, p. 58.
- [28]. D. Aitkenhead, *Fat is Always a Feminist Issue*, in "The Guardian", 23 gennaio 1998.
- [29]. R. Hiltner, *Mobilisierte Bürger*, in "Ästhetik und Kommunikation", 85/6 (1966). Citato qui nella traduzione di M. Ritter tratta da U. Beck, *Democracy without Enemies*, Polity Press, Cambridge 1998, p.134.
- [30]. Si veda M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Blackwell, Oxford 1998, 3 voll.
- [31]. In occasione del clamore suscitato in tutta la Gran Bretagna dalla storia di Gita Sereny su Mary Bell - un clamore al quale si è prontamente associato il primo ministro -, Nicholas Timmins del "Financial Times" ha commentato acidamente (come riportato da Patrice de Beer su "Le Monde", 8 maggio 1998) che l'orrore, l'isteria, l'ipocrisia e la politica del linciaggio divengono indizi di una "Britannia glaciale"; i valori del rimorso, della riabilitazione, della libertà d'espressione e della ricerca non sembrano contare molto.
- [32]. Ph. Cohen, *Labouring under Whiteness*, in R. Frenkenberg (a cura di), *Displacing Whiteness*, Duke University Press, Durham (N.C.) 1997, p. 268.
- [33]. Si veda A. Grapon D. Salad (a cura di), *La Justice et le Mal*,

- [34]. Fu tempestivamente fondato un Partito popolare danese, intenzionato a trarre profitto da quei sentimenti. La sua popolarissima leader Pia Kjaersgaard, che si definisce "una cinquantenne appartenente al ceto medio, di professione casalinga e madre di due figli grandi", replicò duramente alle accuse di razzismo, ma poi specificò che "i musulmani sono un problema. [...] Non bisogna mostrare un atteggiamento negativo verso le nostre tradizioni ed è questo che fanno, a mio parere, i musulmani. Non mi piacciono". Il Partito popolare perse le elezioni, ma il parlamento composto dai suoi oppositori non ci mise molto a rubare l'idea di Kjaersgaard e a dimostrare come gli altri partiti non fossero meno "severi con gli stranieri indesiderati".
- [35]. Si veda U. Beck, *Democracy without Enemies*, cit., pp. 147-148.
- [36]. Si veda M. Kundera, *Kniha smichu a zapomneni* (1978); tr.it. di S. Vitale, *Il libro del riso e dell'oblio*, Bompiani, Milano 1980, pp. 69, 70, 71.

2. In cerca di rappresentanze

- [01]. Si veda K. Hirschkop, *Fear and Democracy: an Essay on Bakhtins Theory of Carnival*, in "Associations", vol. 1, 1997, pp. 209-234. Questa citazione è tratta da Michail Bachtin, *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekov a i Renessansa* (1965); tr. it. di M. Romano, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1979.
- [02]. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966; tr. it. di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p.149.
- [03]. Th. W. Adorno, *Minima moralia...*, cit.; tr. it. cit., p. 59.
- [04]. Si veda l'intervista in "Le Nouvel Observateur", 18 marzo 1992.
- [05]. Si veda A. Ehrenberg, *L'individu incertain*, Calman-Lévy, Paris 1995, il paragrafo intitolato *La Télévision, terminal relationnel*, e in particolare il cap. 4, *Le spectacle de réalité*.
- [06]. J. Carroll, *Ego and Soul...* cit. pp.100-101,142,146.
- [07]. Si veda Th. Mathiesen, *The Viewer Society: Michel Foucaults "Panopticon" Revisited*, in "Theoretical Criminology", 1997, pp. 215-234.
- [08]. Th. W. Adorno M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947; rist. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969; tr. it. di L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1980", pp.129-130.
- [10]. Ivi, pp. 233-234.

- [11]. Si veda C. Castoriadis, *L'individu privatisé*, in "Le Monde diplomatique" febbraio 1998, p. 23.
- [12]. C. Castoriadis, *Democracy as Procedure and Democracy as Regime*, in "Constellations", 1/1997, p. 4.
- [13]. Si veda H. Jonas, *The Burden and Blessing of Mortality*, in "Hastings Center Report", 1/1992, citato da C. Foppa, *L'ontologie de Hans Jonas à la lumière de la théorie de l'évolution*, in *Nature et descendance: Hans Jonas et le principe 'Responsabilité'*, Labor et Fides, Genève 1993 pp. 55-58.
- [14]. Si veda *Le délabrement de l'Occident*, intervista di O. Mongin J. Roman e R. Jahanbegloo a C. Castoriadis, originariamente pubblicata in "Esprit", dicembre 1991, citata dalla versione ripubblicata in C. Castoriadis, *La Montée de l'Ensignificance*, Seuil, Paris 1996, p. 65.
- [15]. C. Castoriadis, *Democracy as Procedure and Democracy as Regime*, cit., pp. 4-5.
- [16]. C. Castoriadis, *Pouvoir politique, autonomie* (pubblicato per la prima volta nel 1988), in *Le Monde Morcelé*, cit. p.130. C. Castoriadis, *Fait et à faire*, in "Revue Européenne des Sciences Sociales", dicembre 1989. Citato qui nella traduzione di D. Ames, *Done and to Be Done*, in *The Castoriadis Reader*, Blackwell, Oxford 1997, p. 400.
- [17]. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Co., New York 1951; tr. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Bompiani, Milano 1978, 3 voll., vol. III, pp. 588-589, 646-647.
- [18]. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Ediciones de la Revista de Occidente S.A., Madrid 1930; tr. it. di S. Battaglia, *La ribellione delle masse*, il Mulino, Bologna 19842, pp. 37-38.
- [19]. E. Timms, *Treason of the Intellectuals?* Benda, Benn and Brecht, in *Visions and Blueprints: Avant-garde Culture and Radical Politics in Early Twentieth-Century Europe*, Manchester University Press, Manchester 1988, pp. 18.
- [20]. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, cit., tr. it. Le origini del totalitarismo, cit.. p. 454.
- [21]. Si veda P. Reichel, *Der Schone Schein des Dritten Reiches*, Carl Hanser Verlag, Frankfurt am Main 1991, cap. I.
- [22]. Si veda R. Poggioli, *Theory of the Avant-garde*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1968, pp. 60-77.
- [23]. R. Williams, *The Politics of the Avant-Garde*, in E. Timms, *Vision and Blueprints: Avant-garde Culture and Radial Politics in Early Twentieth-Century Europe*, cit., p. 11.
- [24]. Ivi, pp. 338-339.
- [25]. Si veda l'eccellente sommario dei punti essenziali della proposta nella prefazione a C. Offe, *Modernity and the State: East, West*, Polity Press, Cambridge 1996, pp. VII-X.
- [26]. Si veda C. Offe, *The Utopia of Zero Option*, tr. ingl. di J.

Torpey, in "Praxis International", 7/1987. Citato qui da *Modernity and the State: East, West*, cit., pp.12, 22.

- [27]. U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano 1965, 2° ed., pp. 6 sgg.
- [28]. "Travelling the 'Hard Road to Renewal': a continuing conversation with Stuart Hall", cit., p. 47.
- [29]. Si veda P. Bourdieu, *Sur la télévision, Raisons d'agir*, Paris 1966, pp. 11-31; tr. it. di A. Serra, *Sulla televisione*, Feltrinelli, Milano 1997, pp.12, 32-33.
- [30]. C. Castoriadis, *Democracy as Procedure and Democracy as Regime*, cit., pp.11 sgg.
- [31]. C. Offe, *The Utopia of Zero Option*, cit., p. 20.
- [32]. U. Beck, *The Renaissance of Politics in Reflexive Modernity: Politicians Must Make a Response*, in *Democracy without Enemies*, cit., pp.113-114.

3. In cerca di modelli.

- [01]. E. Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, Penguin Books, London 1996, p. 80; tr. it. *Condizioni della libertà*, Edizioni di Comunità, Torino 1992.
- [02]. Ivi, pp. 98-100.
- [03]. Ivi, p. 104.
- [04]. Si veda H. Arendt, *Truth and Politics*, in *Between Past and Future*, Penguin, London 1968; tr. it. di V. Sorrentino, *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 74; e P. Ricoeur, *Temps et récit*, Éditions du Seuil, Paris 1983 3 voll., vol. 1.
- [05]. M. Ozouf, *L'idée républicaine et l'interprétation du passé national*, in "Le Monde", 19 giugno 1998.
- [06]. C. Castoriadis, *Dilapidation of the West*, tr. ingl. di D. Ames Curtis, in "Thesis Eleven", 41/1995, p. 108.
- [07]. C. Castoriadis, *Democracy as Procedure and Democracy as Regime*, cit., p. 6.
- [08]. J. Attali, Le "Titanic"; le mondial et nous, in "Le Monde", 3 luglio 1998.
- [09]. P. Bourdieu, *La précarité est aujourd'hui partout*, in *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Liber-Raisons d'Agir, Paris 1998, pp. 97-98.
- [10]. Si veda P. Bourdieu, *Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites*, in "Contre-feux", p. 110.
- [11]. Il riferimento a Bloch si trova in M. Ozouf, *L'idée républicaine et l'interprétation du passé national*, cit.
- [12]. Si vedano i miei *Work, Consumertsm and the New Poor*, Open

- [13]. Il riferimento è a Daniele, 5: *re Baldassar vede una mano tracciare su muro una scritta misteriosa, che non sa interpretare; viene chiamato Daniele, che interpreta la scritta come l'annuncio della fine del re* [N.d.T.].
- [14]. L'espressione è stata coniata da Marcus Doel e David Clarke: si veda *Street Wars: Space, Politics and the City*, Manchester University Press, Manchester 1995; si veda anche il mio *Postmodernity and its Discontents* cit.
- [15]. Si veda J. P. Maréchal, *Demain, l'économie solidaire*, in "Le Monde diplomatique" aprile 1998 p. 19.
- [16]. Si veda O. Marehands, *Une comparaison internationale des temps de travail* in "Futuribles", maggio-giugno 1992.
- [17]. Si veda Ch. Euzéby, *Pistes pour une révolution tranquille du travail*, in "Le Monde diplomatique", aprile 1998.
- [18]. Si veda C. Offe, in collaborazione con U. Mückenberger e I. Ostner, *Das Staatlich garantierte Grundeinkommen - ein Sozialpolitisches Gebot der Stunde*, in *Wege und Reich der Freiheit: Festschrift für André Gorz zum 65 Geburtstag*, a cura di H.L. Kramer C. Leggewie, Berlin 1991. Citato qui dalla tr ingl. di C. Turner in C. Offe, *Modernity and the State: East, West*, cit., pp. 201-224.
- [19]. Programma di assistenza pubblica che prevede prestazioni di lavoro da parte degli assistiti [N.d.T.].
- [20]. Vedi T. Hogan, *Dead Indians, Flawed Consumers and Snowballs in Hell* e G. Sharp, *After the Poor: a Future with the Past*, in "Arena Journal", 10/98.
- [21]. Il riferimento è a Ecelesiaste, 10.1: *"Una mosca morta guasta l'unguento del profumiere"*, cfr. *La Sacra Bibbia*, edizione ufficiale della CEI, Edizioni Paoline, Milano 1988 [N.d.T.].
- [22]. Si veda A. Gresh, *Les aléas de l'internationalisme*, in "Le Monde diplomatique", maggio 1998.
- [23]. Ph. Cohen, *Welcome to the Diasporarna* in "New Ethnicities", 3/1998, p. 9.
- [24]. Si veda B. R. Barber, *Culture MacWorld contre démocratie*, in "Le Monde diplomatique", agosto 1998.
- [25]. A. Touraine, *Faux et vrais problèmes*, in *Une Société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris 1997.
- [26]. Si veda W Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1989, e *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford 1995; tr. it. di G. Gasperoni, *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999. Si veda anche l'acuta analisi di alcune tra le sue tesi più importanti in J. Heath, *Culture, Choice or Circumstance*, in "Constellations", 2/1998.

- [01]. S. Cohen, *Folk Devils and Moral Panics*, McGibbon and Kee, London 1972.
- [02]. Citato in M. Foucault, *Poteri, saperi, strategie*. Archivio Foucault, Vol. II, Feltrinelli, Milano 1997 p. 280.
- [03]. J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*. La città assediata, Sei, Torino 1979; Id., *Il peccato e la paura L'idea di colpa in Occidente dal XIV al XVIII secolo*, il Mulino Bologna 2000, Id., *Rassicurare e proteggere*, Rizzoli, Milano 1992; T. Zedlin, *Storia intima dell'umanità*, Donzelli, Roma 1999.
- [04]. L. Chevalir, *Classi laboriose e classi pericolose*, Laterza, Roma-Bari 1979.
- [05]. R. Hughes, *La riva fatale. L'epopea della fondazione dell'Australia*, Adelphi, Milano 1990. F. Linebaugh, *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Penguin, Harmondsworth 1991.
- [06]. S. Sassen, *Le città globali*. New York, Londra, Tokyo, UTET, Torino 1997.
- [07]. A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.
- [08]. Censis, *33° rapporto sulla situazione sociale del paese*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 59.
- [09]. R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, il Mulino, Bologna 1997.
- [10]. Z. Bauman, *Memorie di classe. Preistoria e sopravvivenza di un concetto*, Einaudi, Torino 1987. Profetica nel senso che già verso la metà degli anni ottanta Bauman declina il problema della crisi del welfare state in termini di esclusione e di contrapposizione tra società dei garantiti e società degli "estranei", un tema divenuto centrale nella sociologia attuale. Si pensi a R. Dahrendorf, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- [11]. Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, il Mulino, Bologna 1992. Anche in questo caso Bauman coglie nel segno. La sua tesi della "cecità" della razionalizzazione mette in luce come lo sterminio degli ebrei non sia stato un'eccezione irrazionalistica ma una possibilità iscritta nella logica implicita e opaca dello sviluppo occidentale.
- [12]. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- [13]. Z. Bauman *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, il Mulino, Bologna 1995.
- [14]. Z. Bauman, *Freedom*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989; Id. *Intimations of Postmodernity*, Routledge London 1991; Id. *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge 1993; Id. *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Blackwell, Oxford 1995; Id. *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 1996; Id. *Postmodernity and Its Discontents*,

Polity Press, Cambridge 1997; Id. *Work, Consuming and The New Poor*, Open University Press, London 1998; Id., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999; Id. *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999; e naturalmente *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge 1999, di cui il presente volume costituisce la traduzione italiana.

- [15]. La differenza consiste nel fatto che, con accenti diversi, questi autori si muovono entro l'orizzonte di un modello di società che Bauman non considera unico o fatale. Cfr U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1998.
- [16]. Z. Bauman, *Memorie di classe*, cit., pp. 212 e sgg.
- [17]. È in questo senso che bisognerebbe rileggere il dibattito filosofico-politico scaturito dal tentativo rawlsiano di riscrivere i principi fondamentali della democrazia contemporanea. Una buona discussione di questo dibattito e delle sue radici si può trovare oggi in E. Santoro, *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, Ets, Pisa 1999.
- [18]. Citato in L. Boltanski e E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999, p.15.
- [19]. Si tratta di una centralità della famiglia come unità sociale elementare più ideologica che reale. Il declino del welfare si ripercuote evidentemente anche, come notano Boltanski e Chiapello, cit., nelle risorse destinate alle famiglie e quindi nella loro tenuta.
- [20]. U. Beck, *Risikogesellschaft. Aufdem weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1986; A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio sicurezza e pericolo*, il Mulino, Bologna 1994 (ma l'edizione originale è del 1990).
- [21]. Un atteggiamento che, nel caso di Giddens, ha recentemente dato vita a un vero e proprio "manifesto" politico-culturale. Cfr A. Giddens, *La terza via. Manifesto per la rifondazione della socialdemocrazia*, il Saggiatore, Milano 1999.
- [22]. N. Papastergiadis, *The Turbulence of Migration*, Polity Press, Cambridge 2000.
- [23]. È pressoché superfluo notare che Bauman riprende qui un metodo analitico tipicamente simmeliano. Cfr. A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, il Mulino, Bologna 1994.
- [24]. L. Boltanski e E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, cit.
- [25]. R. Sennett, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 2000.
- [26]. Con questo neologismo, ricalcato sul francese, si può intendere la tendenza a tradurre ogni problema di incertezza sociale ed esistenziale in chiave di "sicurezza personale" o di incolumità. Cfr. S. Palidda, *Polizia postmoderna. Etnografia del nuovo controllo sociale*, Feltrinelli, Milano, in preparazione.

[27]. H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993.

Ladri di biblioteche
<http://resistenzaletteraria.altervista.org/>



Impaginazione:
Blutaski

